LA VIE SPIRITUELLE

N° 345 Novembre 1949

SOMMAIRE

★

MYSTIQUE ATHÉE

R. P. REGAMEY, O. P. LA DÉIFICATION DE L'HOMME SELON L'ATHÉISME MYSTIQUE 339

M. CARROUGES LA CRISE DE L'ESPÉRANCE THÉOLOGALE DANS LA LITTÉRATURE PROMÉTHÉENNE 372

Ce paradoxe est, hélas ! une réalité : une mystique athée existe, qui, depuis Nietzsche, son prophète, multiplie ses adhérents et exerce sa séduction parmi les chrétiens d'aujourd'hui. Nos lecteurs ne peuvent demeurer ignorants de l'existence et de la signification profonde de cette mystique d'esprits révoltés contre Dieu, ni se refuser aux exigences d'une vie spirituelle bien vivante et authentique qui en résultent pour nous.

C'est pourquoi nous sommes heureux de publier ces deux études, de lecture peut-être ardue pour certains de nos amis (à l'usage desquels les expressions un peu difficiles, marquées d'un astérisque dans le texte, sont expliquées en bas de page), mais qui les atteindront au plus profond de leur foi, de leur espérance et de leur charité.

L'ORAISON

S. Em. Mgr L.-M. DE BAZELAIRE, archevêque de Chambéry : LUMIÈRES POUR AVANCER DANS LA VIE DE PRIÈRE 389

Présentation d'un ouvrage sur l'oraison, dû à un cistercien irlandais, dont on goûtera la simplicité et la vérité, même si l'on regrette que ce fils de saint Bernard ne signale pas assez — mais on ne peut tout dire — combien les sacrements, la liturgie, l'amour du prochain, et, quand c'est le cas, le ministère sacerdotal sont riches de possibilité d'union à Dieu et sont complémentaires de l'oraison.

J. LEBRETON, S. J. FLAMME DE JOIE 405

Après les principes sur l'oraison, voici un modèle : celui d'une jeune carmélite qu'une oraison déjà élevée a arrachée à ses parents et au Conservatoire de musique pour lui faire atteindre, semble-t-il, aux sommets de l'union à Dieu.

CHRONIQUES

P. V. La célébration du culte paroissial 41

Tel fut le thème de la dernière session d'étude du Centre de Patoral Liturgique.

L. ANDRÉ. Le mouvement théologique en Amérique du Sud. 41

J. B. Notes sur la traduction biblique, a propos de publications récentes 42

A TRAVERS LES REVUES

Recherches de science religieuse. — Foyers. — Masses ouvrières. — Documéntation catholique. — Courrier des militants d'Action catholique. — Cross and Crown. — Église vivante, p. 426.

LES LIVRES

Voir en page 3 de couverture la liste des livres recensés.

Livres reçus, p. 432.

LA DÉIFICATION DE L'HOMME SELON L'ATHÉISME MYSTIQUE

Que les chrétiens ne se fassent pas illusion. La vie spirituelle qu'anime leur foi ne jouit plus, en dehors de leurs milieux, du préjugé favorable et même du respect qu'elle rencontrait en général il n'y a pas longtemps.

Naguère, le plus grand nombre des meilleurs esprits ne considéraient déjà plus les objets de cette foi que comme des mythes; ils n'avaient plus aucune estime pour les formes sous esquelles se présente à l'ordinaire la dévotion chrétienne; du moins éprouvaient-ils encore, par le meilleur d'eux-mêmes, l'attrait de la sainteté chrétienne. Aujourd'hui, bien souvent, cette sainteté ne paraît plus répondre à leurs aspirations. Vous les voyez parfois attester un sens aigu d'authentiques réalités spirituelles et, *par là même*, se détourner du christianisme qui — disent-ils — déçoit leurs exigences. Malentendu, sans doute, mais tel est le fait à l'évidence duquel il faut se rendre.

Le christianisme, en ses valeurs de vie spirituelle, leur paraît médiocre, irrémédiablement périmé. Il faut que les chrétiens le sachent. Certains catholiques doivent le savoir, parce que, à leur insu, ils sont influencés par les déviations actuelles; seule une prise de conscience lucide peut leur permettre le rétablissement nécessaire. Le plus grand nombre, parmi lesquels combien d'auteurs spirituels et de prédicateurs, doivent se rendre compte que tout ce qui paraît de leur vie, ce qu'ils publient, ce qu'ils disent, ce qu'ils louent, est de nature à dégoûter de toute spiritualité

chrétienne les vrais spirituels, et que les conséquences en sor infiniment plus graves que par le passé. « Insignifiant », c'est l mot dont Gandhi qualifiait les livres par lesquels en sa jeuness il eut un contact avec le christianisme; c'est le plus doux qu mérite souvent la vie spirituelle des chrétiens, telle du moi qu'elle se manifeste.

Dans un monde où d'autres mystiques exercent une attractio prestigieuse, les chrétiens feraient bien de se taire, lorsque, a lieu de témoigner la vie de l'Esprit, ils confirment leurs contem porains dans le sentiment que le sel de leur croyance a perdu s saveur.

Deux tendances surtout méritent notre attention. Une sagess se présente comme l'essence même des grandes religions; ell prétend révéler au catholicisme son véritable sens, caché sous le symboles de foi et les pratiques; elle s'offre pour le revaloriser en fait, elle le vide de sa substance surnaturelle. Mais pour l'ins tant, ce n'est pas cet « ésotérisme » que nous considérerons L'autre tendance a fait récemment l'objet d'une étude qui nou requiert. M. Michel Carrouges a publié l'an dernier (chez Galli mard, Bibliothèque des idées) un livre fort remarquable sur *L mystique du surhomme*. On ne peut trouver dossier mieux ras semblé, mieux mis en ordre, mieux critiqué, sur une questio aussi grave [1]. Ces quatre cent vingt pages si denses, anthologi autant qu'étude critique, ne sont pas de trop pour introduire un monde qu'aucun chrétien un peu cultivé ne doit plus ignorer pour y orienter, pour permettre un premier regard personnel su ses merveilles et ses monstres, pour les exorciser autant qu besoin est.

I. — Le problème spirituel de notre temps

De ce monde-là, Nietzsche est évidemment le plus grand pro phète. Dès l'abord, c'est lui qu'il faut écouter, et principalemen

1. Plaignons-nous néanmoins de ce qu'il n'offre pas cet index alphabéti que des principales matières que tout livre un peu complexe devrait com porter.

a célèbre page du *Gai savoir*, dont voici les passages les plus décisifs :

« Est-il encore un en-haut, un en-bas? N'allons-nous pas errant, comme par un néant infini? Ne sentons-nous pas le souffle du vide sur notre face? Ne fait-il pas plus froid? Ne vient-il pas toujours plus de nuits, de plus en plus de nuits? Ne faut-il pas, dès le matin, allumer des lanternes? N'entendons-nous encore rien du bruit que font les fossoyeurs qui enterrent Dieu? Ne sentons-nous encore rien de la décomposition divine?... Les dieux aussi se décomposent! *Dieu est mort! Dieu reste mort! et c'est nous qui l'avons tué!* Comment nous consolerons-nous, nous, meurtriers entre les meurtriers? Ce que le monde a possédé de plus sacré et de plus puissant jusqu'à ce jour a saigné sous notre couteau. Qui nous nettoiera de ce sang? Quelle eau pourrait nous en laver? Quelles expiations, quel jeu sacré serons-nous forcés d'inventer? *La grandeur de cet acte est trop grande pour nous. Ne faut-il pas devenir dieux nous-mêmes pour simplement avoir l'air dignes d'elle? Il n'y eut jamais d'action plus grandiose, et quels qu'ils soient, ceux qui pourront naître après nous appartiendront, à cause d'elle, à une histoire plus haute que, jusqu'ici, ne fut aucune histoire.* »

Essayons de préciser ce qu'illuminent si brusquement ces éclairs formidables et sinistres.

Dieu est mort! Dans l'immense foule dont Nietzsche est le voyant, ces mots sont compris de façons très différentes, et toutes authentiques. Dieu est mort pour la pensée philosophique, qui refuse de remonter à une cause suprême, soit qu'elle se limite à la réflexion plus ou moins immédiate sur les phénomènes, soit que, idéaliste *, elle se pose elle-même comme première. Dieu est mort dans l'ordre de la morale, où les commandements perdent toute autorité, même toute signification, quelle que soit, du reste, leur source : religion, coutume, conscience. Dieu est mort au secret des âmes qui le crucifient par le péché, et l'on peut

* Une philosophie est *idéaliste* si, prenant son point de départ dans la pensée, ou dans l'esprit qui pense, elle nie que l'on puisse connaître les choses en elles-mêmes (parfois, elle nie jusqu'à leur existence). Il est compréhensible que s'enfermant dans la pensée, l'idéalisme ignore ou nie l'existence d'un Dieu distinct d'elle.

croire avec vraisemblance, comme le suggère Carrouges, que le plus souvent le mythe de la « mort de Dieu » est l'ombre immense projetée dans l'ordre universel par la disparition de la grâce au plus intime des cœurs. En conséquence de cette mort spirituelle et de cet athéisme généralisé, Dieu est mort dans la vie du monde, dans le train des choses, où l'on ne voit plus ni sa Providence ni sa grâce et qui sont livrés aux interférences des libertés individuelles anarchiques, des nécessités et des hasards, sous un aveugle *Fatum* *. « Ne fait-il pas plus froid ? Ne vient-il pas toujours plus de nuits, de plus en plus de nuits ? »

Mais pourquoi cette mort de Dieu oblige-t-elle l'homme à se diviniser? Voilà évidemment ce qui fait problème.

Nous, chrétiens, avons reçu le mot de cette énigme. Nous y reconnaissons le drame d'Adam qui se renouvelle en tout péché : la volonté d'être « comme des dieux », ainsi que parle Serpent dans la Genèse, autrement dit d'être autonomes, au lieu de dépendre de Dieu comme des créatures, cette perverse volonté n'est pas tant un effet de la mort de Dieu que sa cause cachée; elle est au principe même de la révolte qui *tue Dieu* dans l'âme et dans le monde. Le plus souvent, cette folle ambition demeure, après la faute, déçue, inquiète, brisée, hésitante, inavouée. Elle peut aussi s'exalter et revivre l'aventure de Prométhée *. Elle a de quoi concevoir de merveilleuses espérances, car elle est encore l'ambition d'un esprit, c'est-à-dire qu'elle reste ouverte à l'infini. Pour cette raison même, elle a de quoi pousser fort loin ses avantages, et le monde dans lequel nous voilà décidément entrés est si terriblement passionnant, parce qu'il nous manifeste les réussites de Prométhée; il commence à nous faire deviner quelques-uns de ces prodiges qu'accompliront les faux prophètes des derniers temps, capables de séduire les élus eux-mêmes (Mc, 13, 22).

On comprend donc comment s'unissent ces deux mots, au fond antithétiques : « mystique » et « athée ». Il n'est pas besoin

---

* *Fatum*, destin irrévocable, fixé par une force occulte et indifférente.

* *Prométhée*. Personnification mythologique du génie, ce Titan offensa Zeus en façonnant l'homme et en dérobant une parcelle du feu céleste. Zeus le punit en l'enchaînant sur le Caucase et en lui faisant dévorer éternellement le foie par un aigle.

our cela de prendre le premier en un sens trop vague. Il con-ient, même si l'on définit la « mystique », comme l'a proposé acques Maritain, « une expérience fruitive de l'absolu », c'est ien de l'absolu désiré que l'athée prométhéen trouve un avant-oût en son propre dépassement. Il expérimente ses possibilités ıtimes de divin. Il ne les expérimente pas seulement en ce sens u'il les perçoit, et les perçoit comme annonces et germes du ivin, mais il les cultive.

Plus ou moins explicite, une conviction le meut : il y a dans 'humanité une force sans limites que l'on peut, en raison de on infini, appeler divine, et qu'il s'agit de capter. C'est sa pro-ection sur le plan imaginaire qui a fait croire en Dieu. Et 'homme, par les religions, s'est aliéné * sous la sujétion de ce)ieu fictif qu'il avait lui-même inventé. Il ne commet donc ucun sacrilège en *tuant* « ce que le monde a possédé de plus acré jusqu'à ce jour », comme disait tout à l'heure Nietzsche. 'est là une façon dramatique et poétique de parler : l'athée mys-ique pense que c'est lui qui met fin à un sacrilège, en délivrant a part divine de l'homme, opprimée par les contraintes qu'il 'était sottement forgées. Le culte de l'homme comme *Dieu en levenir* est ainsi la vraie religion et la plus haute mystique, sur es bases indiquées par Feuerbach * : « Croire en Dieu, c'est roire à la vérité et à l'infinité de l'être humain : l'être divin n'est que l'être de l'homme dans sa subjectivité sans bornes et bsolument libre. » L'œuvre sacrée est de faire réussir ce Dieu. Dans l'immense contexte que ces quelques notations évoquent, on comprend maintenant qu'Alfred Jarry en soit venu à cette 'ormule, assez burlesque selon sa manière, mais d'autant plus

---

* *L'aliénation* joue un rôle capital dans la pensée moderne, depuis Hegel (1770-1831), pour qui l'Idée s'aliène en se dissolvant dans l'espace et le temps. Karl Marx surtout a rendu célèbre le mot et le concept en caractérisant par une aliénation la condition de l'homme en régime capitaliste, le travail étant « aliéné » par l'employeur, la liberté par l'État dont toute la structure est faite au profit des capitalistes, la personnalité même par la religion, système imaginaire qui désarme les justes revendications des opprimés et qui interdit toute pensée libre.

* Philosophe allemand (1804-1872), dont l'ouvrage, *L'Essence du christianisme* (1841), a été fort étudié par Marx et par Engels,

saisissante : « Dieu, resté en arrière, communiera de l'homme dès que l'homme aura battu le record de Dieu. »

Cette croyance en une part divine de l'homme, que l'homme pourrait délivrer et faire croître par les techniques convenables, apparente profondément les athéismes mystiques aux divers ésotérismes. Ainsi perçoit-on la portée énorme de ce postulat commun à toutes les mystiques contemporaines, et du même coup les dimensions du combat que le christianisme doit désormais livrer. D'une façon plus ou moins confuse, plus ou moins implicite, la grande croyance moderne, même celle des matérialistes, dès que leur matérialisme n'est pas grossier *, c'est au fond l'affirmation en l'homme de cette « étincelle » qui serait le véritable divin et dont on pourrait tout espérer.

Plus se vulgariseront les acquis récents de la science et ses grandes hypothèses, plus sans doute se développera dans les imaginations une vue de l'homme et du monde favorable à ce sentiment. Car, prenons-y garde, si l'homme a pu se croire « offensé », selon le mot de Freud [2], par la science d'avant-hier, la science d'hier et d'aujourd'hui lui fait faire des rêves où tournent à sa gloire même ces prétendues offenses. Oui, peu importe, qu'il ait reçu de Copernic cette « offense cosmique » de ne plus voir en sa planète le centre du monde, de Darwin « l'offense biologique », de Freud lui-même « l'offense psychologique », de Marx cette « offense culturelle », selon laquelle « toutes les valeurs créatrices, telles que la religion, l'art, la culture, sont déterminées par l'état de la production matérielle et lui sont

* *Un matérialisme non grossier ?* Dans nos milieux religieux et donc spiritualistes, on risque de traiter à la légère les matérialismes et de les confondre tous dans une réprobation assez naïve. Une philosophie matérialiste n'entraîne pas nécessairement une conduite grossièrement immorale ni des jugements étroits sur les choses humaines ; certes, une telle philosophie « prétend tout réduire à la matière » (V. Gignoux, *Larousse du XX^e siècle*); mais elle peut-parfaitement reconnaître comme des données d'expérience les phénomènes dits « spirituels » et les exigences de la conscience humaine; tout cela lui paraît comme une sorte de « phosphorescence » émanée de la matière, mais elle ne refuse pas forcément d'en dégager les lois naturelles et elle stipulera que l'on en tienne compte dans la pratique.

2. Selon Karl Stern, texte dans *La Vie Intellectuelle* de décembre 1948, p. 35.

secondaires », — peu importe, car la physique de l'atome s'entend avec la physique astronomique et toutes deux avec les conceptions évolutionnistes pour lui faire prendre l'habitude de tout se représenter selon le schème d'un jaillissement riche des virtualités les plus inattendues; une énergie est à l'œuvre dans le monde; il ose la dire divine, car il en vient à tout espérer d'elle. D'un atome unique, comme l'abbé Lemaître * en a proposé l'hypothèse, l'univers entier ne serait-il pas sorti, puisque les observations astronomiques nous montrent cet univers qui continue à se développer en son organisation interne et son expansion prodigieuses ? Dans l'homme, cette énergie créatrice accède à l'esprit. Elle prend conscience de sa nature et de son pouvoir qui sont *dépassement*. Elle s'écrie avec Nietzsche : « Créer des êtres supérieurs à nous-mêmes, c'est là notre nature : créer par-delà nous ! »

Première esquisse d'une mise au point chrétienne.

L'âme chrétienne éprouve un trop pénible malaise à voir de la sorte se confirmer l'un l'autre le prométhéisme le plus impie et la vue du monde la plus plausible. Aussi nous paraît-il nécessaire d'anticiper immédiatement sur la mise au point que nous tenterons tout à l'heure.

A supposer que cette vue du monde soit vraie, elle ne diminue en rien la dépendance radicale et totale où l'univers entier et chacun de ses êtres se trouvent à l'égard du créateur; c'est une antique vue de la sagesse chrétienne, pensée le plus profondément par saint Thomas, que Dieu gouverne les êtres par l'intermédiaire les uns des autres, cache tellement son action dans l'accomplissement des lois qu'il a inscrites en eux, et notamment de leurs processus de développement, que l'observation scientifique ne peut déceler en rien sa présence. S'il faut substituer une conception évolutive des êtres au statisme des anciens, l'application de cette vue tradionnelle sera seulement beaucoup plus étendue que l'on ne pensait, mais l'emprise divine n'en subit aucune

* Célèbre astronome belge contemporain.

atteinte[3]. Lorsqu'on arrive à l'homme, l'apparition de l'esprit, avec son ouverture infinie, doit changer en un libre concours, ce qui chez les autres êtres n'est qu'une soumission plus ou moins aveugle à leur nature. C'est bien vrai que l'exigence de l'esprit est un dépassement sans fin, à la faveur d'une transformation progressive du monde. Mais plus il exerce ce pouvoir, plus sa légitime ambition augmente, plus aussi doit croître son intention de rendre gloire au Créateur en lui servant de ministre pour le parachèvement de son œuvre. *Adjutores Dei sumus*, ces mots de saint Paul (1 Cor., 4, 9), le chrétien d'aujourd'hui en découvre nouvellement la portée, dans un monde où les êtres ne sont plus fixés d'une façon immuable, *où l'humble conformité à l'ordre des choses est une incitation au progrès*. Double progrès : l'achèvement du monde en devenir qui appelle l'homme à le parfaire, la croissance de l'homme lui-même, équipé de si prodigieuses techniques, doué de connaissances qui exigent une telle sagesse, obligé à une conscience si aiguë...

Jamais, hélas ! la vie spirituelle n'aurait dû se couper ni de la vie cosmique, ni des tâches humaines dans lesquelles il lui faut s'incarner, ni de la pensée scientifique, mais aujourd'hui son enjeu est trop grave. Il lui faut avoir prise sur l'homme qui se cherche, sur le monde qu'il fait. Si elle ne tend pas à leur donner effectivement leur *sens* — à la fois leur orientation et leur signification, de toutes manières leur valeur —, elle manque à sa propre loi. Il n'est pas un de ses problèmes qui ne détaille la grande question que nous adresse le Christ : *Quelle sera votre docilité inventive à ma grâce pour instaurer en Moi l'homme des temps qui viennent ?* Et d'abord pour qu'il surmonte sa crise de croissance.

Tout l'oblige au dépassement de soi, en une royauté sur un univers en évolution progressive; et si les risques de la dissipation, ceux de l'avilissement, ceux de l'exaltation prométhéenne ont crû pour lui dans des proportions épouvantables et l'obligent d'autant à s'approfondir, à s'unifier, à vivre en Dieu, la tentation

---

3. Et il faut relire les réflexions du P. Dom. Dubarle, *La Vie Spirituelle*, mars 1948, pp. 321-323, reprises dans *Optimisme devant ce monde*. Édit. de La Revue des Jeunes, 1949, pp. 56 et ss.

n'est pas moins grave pour lui de déserter dans la prétendue « vie intérieure » les tâches du temps. Loin donc que les mystiques de son dépassement et du ministère qu'il exerce dans la création soient nécessairement impies, ce serait une autre sorte d'impiété de sa part que de refuser la périlleuse grandeur où l'appelle sa destinée, c'est-à-dire, en langage chrétien, la Providence. Le tout est que son humilité, sa crainte sacrée, son obéissance, sa fidélité soient à la mesure de sa vocation, héroïquement.

Quelques aspects de cette mystique.

Au contraire, il est trop évident que la grande mystique du surhomme qui s'est développée dans le monde moderne est une œuvre d'orgueil, qu'elle est animée du plus virulent athéisme. Les courants les plus divers s'y rencontrent. Bien entendu, elle varie selon leurs multiples origines et tendances. La retrouvant, comme Carrouges, tantôt chez Gérard de Nerval, tantôt chez Marx, tantôt chez plusieurs personnages de Dostoïewsky, tantôt chez Rimbaud, personne ne peut méconnaître la diversité de ces aspects, et nul ne prétendra faire une synthèse cohérente d'éléments aussi disparates. Mais, précisément, ce qui impressionne, c'est que le prométhéisme apparaisse comme un thème aussi multiforme, et en chacun des cas comme un thème majeur.

Il est, certes, vieux comme l'humanité. Cependant, c'est en notre âge qu'il a pris une telle importance. Le *libertin* * des temps nouveaux ne se contente plus de penser à sa guise, comme celui de Pascal, ou de vivre sans souci des lois morales, comme l'homme que l'on désigne maintenant par ce nom : il s'arroge « le droit de réviser la notion d'homme en son propre individu, le droit aux expériences défendues[4] ». Tel est le sens profond de l'œuvre de Sade, qui prend aujourd'hui une valeur prophétique et dont apparaît la portée vraiment métaphysique. « Je suis

* « Libertin » signifie affranchi (*libertinus*). Au XVII^e^ siècle, on employait le mot surtout par rapport à la règle de foi.

4. Ces termes sont de Klossowsky, exprimant la pensée du marquis de Sade (cités par Carrouges, p. 375).

celui qui modifie, je retouche ! » fait dire Paul Valéry au Serpent de la Genèse. Le mythe de Faust, tel que l'a magnifié Goethe, symbolise à la fois quelques-unes des principales formes de cette mystique : la prétention à la démiurgie * (« Le cerveau destiné à penser supérieurement doit désormais être créé par un penseur ») ; la perversion des sens par l'esprit (« Il n'est pas question ici de plaisir; je me voue au vertige, à la jouissance la plus douloureuse ») ; la volonté du chaos, au risque que le nouvel ordre ne parvienne pas à en sortir (« Brise et ruine d'abord ce monde, et nous verrons si l'autre surgit ensuite ») ; en fin de compte, l'aveu forcé de l'échec (« Aucune force nouvelle ne jaillit de mon être intime, je ne suis pas d'un cheveu plus haut, je ne suis pas plus proche de l'infini »).

A la suite de Novalis, le romantisme allemand, puis Nerval et Baudelaire, et puis le symbolisme ont provoqué à la poursuite, à l'exploitation des pouvoirs paradisiaques : il s'agit, en jouant des « correspondances * » entre les charmes des divers sens, de transformer un monde où « hommes, bêtes, plantes, pierres et étoiles, éléments, sons, couleurs, apparaissent ensemble comme une seule famille », où « les fleurs et les bêtes causent au sujet des hommes » ; il faut fixer les « instants parfaits » de plénitude, où l'homme est ravi au-dessus de soi, susciter leur retour; il faut obtenir les métamorphoses et pénétrer dans les régions des merveilles.

Parallèlement à ce courant poétique, une pensée philosophique se développe, sous l'influence de Hegel, qui a retourné audacieusement l'ordre de la création et du salut. Par la création, pense Hegel, l'essence divine s'est « *aliénée* elle-même *a principio* * » ;

---

* Le *démiurge* est, dans les systèmes inspirés de Platon, le principe, bon ou mauvais, qui façonne l'univers, supérieur aux êtres qui composent cet univers et inférieur à l'Être primordial.

* *Correspondances.* L'expression est de Baudelaire, qui a donné ce titre à un sonnet célèbre, où se trouvent ces vers :

> Les couleurs, les parfums et les sons se répondent.
> Il est des parfums frais comme des chairs d'enfants,
> Doux comme le hautbois, verts comme les prairies...

* *Aliénation* selon Hegel, cf. la note de la p. 343.

à est la *chute* originelle, dont Dieu est coupable. Inversement, ce que les chrétiens appellent la « chute » de l'homme, c'est l'éveil de cet être à sa dignité d'homme; il s'élance dans les aventures de l'esprit et les travaux prodigieux, grâce auxquels il possédera, dans la conscience de son Moi universel, son essence divine, surmontant même la division qui est en Dieu entre le bien et le mal ! La subversion de cette pensée va jusqu'à ce point qu'elle conçoit l'incarnation du Verbe — appelée par saint Paul un « anéantissement * », et peut-être est-ce d'une réflexion à la façon protestante sur ce mot que le système est né — comme l'abdication définitive du Tout-Puissant, comme « le mythe par lequel se révèle l'inexistence d'un Dieu personnel et transcendant » : sur la croix, Dieu est définitivement MORT *. Ne nous y trompons point, de Hegel à Nietzsche, et davantage encore de Nietzsche à nous, tel est, plus ou moins explicite, le schème selon lequel bien souvent l'on pense les problèmes de la destinée humaine, tel le système de mythes qui s'est substitué pour beaucoup aux enseignements de la Genèse et de l'Évangile.

La mystique marxiste s'est développée à partir de ce fond-là. Quoique niant à la base le surnaturel et l'immortalité, Marx a édifié le rêve d'un homme qui dépassera sa nature par le travail, par la conquête des pouvoirs divins cachés dans l'univers, au point de ne plus « devoir son existence qu'à lui-même », et de faire cesser « toute opposition entre lui et les autres, entre lui et la nature avec tout ce que celle-ci comporte : espaces, temps, qualités sensibles, etc.[5] ».

Les progrès de la science donnent à des rêves de cette sorte la

---

* *L'anéantissement* dont parle saint Paul au sujet du Christ, Phil., II, 7 (« Il s'est *anéanti*, prenant la forme d'esclave »), est entendu par certains protestants au sens propre.

* On dit que « Dieu est mort sur la croix », parce que l'on doit attribuer à la Personne divine tout ce qu'accomplit ou pâtit la nature humaine du Christ : en effet, cet homme, Jésus, qui meurt, n'a pas de personne humaine, sa personne est Dieu même. Mais on ne parle ainsi que sous ce rapport où Dieu est la Personne de cet homme, il est fou de prétendre que la divinité meurt elle-même, pas plus que, par son incarnation, elle ne s'était « anéantie ».

5. Ces mots sont du R. P. Fessard, résumant la pensée de Marx.

consistance d'un bien terrible optimisme. Voici, décidément, deux idées que l'on respire avec l'air du temps : la seule valeur religieuse est diffuse dans la vie de l'univers, et la science finira bien par faire de ce monde l'Eden, de l'homme un bienheureux, en quoi elle réussira où les religions ont échoué. Toute la « sainteté » des religions était de faire participer les hommes à la vie de l'univers. Elles étaient des « formes abrégées et populaires, comme dit Renan, de cette participation ». A la science, complétée par la morale et par l'art (qu'elle doit éclairer l'une et l'autre) de faire progresser cette vie « bien imparfaite encore [6] » !

Lorsque les philosophes et les savants délirent, ils trahissent la philosophie et les sciences, et la morale, et la religion, mais non pas nécessairement la poésie. Les poètes ont fait de cette mystique leur suc de façon bien significative, depuis Novalis, Hölderlin et Goethe. On ne saurait trop prendre garde au fait qu'elle a animé un Poë, un Baudelaire, un Lautréamont, un Rimbaud, un Mallarmé, un Rilke, un Kafka, suscité le surréalisme. La portée d'un tel fait risque d'échapper à beaucoup d'entre nous : qui prend au sérieux les poètes? Et lorsqu'on est familiarisé avec ceux que nous venons de nommer, quand on reconnaît leurs dons et leurs prestiges, ne risque-t-on pas encore de sous-estimer la signification de leur « message »? Mais un vrai poète exprime un état de sensibilité, qu'il subit, qui le

6. Là-dessus, j'ai pensé d'abord à citer, dans le texte même, le cauchemar selon lequel Renan en est venu à imaginer le *Dieu* que tendent à accomplir de si fervents efforts. Ce serait triompher à trop bon marché. Néanmoins, ce document hideux mérite à trop d'égards d'être plus connu qu'il ne l'est. Le voici : « On conçoit la possibilité d'un état où, dans l'infinité de l'espace, tout vive. Peu de matière est maintenant organisée, et ce qui est organisé est faiblement organisé ; mais on peut admettre un âge où toute la nature soit organisée, où des milliers de soleils agglutinés ensemble serviraient à former un seul être, sentant, jouissant, absorbant par son gosier brûlant un fleuve de volupté qui s'épancherait hors de lui en un torrent de vie. Cet univers vivant présenterait les deux pôles que présente toute masse nerveuse : le pôle qui pense et le pôle qui jouit. Maintenant, l'univers pense et jouit par des millions d'individus. Un jour une bouche colossale savourerait l'infini; un océan d'ivresse y coulerait; une intarissable émission de vie, ne connaissant ni repos ni fatigue, jaillirait dans l'éternité. »

suscite, arrive en lui à la conscience, et qui le dépassera. Tant de sources, et dont si vif est le jaillissement, signalent une nappe souterraine d'une singulière ampleur. Il est difficile de ne pas penser avec Carrouges que l'attitude luciférienne deviendra de plus en plus la forme dominante de l'impiété[7].

II. — La réaction chrétienne. Ce qu'elle ne doit pas être

Nous ne nous livrerons pas à des réflexions de nature apologétique. Elles sont très nécessaires; nous souhaitons vivement qu'un théologien perspicace (*et lisible*) les présente quelque part, mais ce n'en est pas ici le lieu. Le problème qui se pose à nous est celui de la conduite spirituelle que commande aux chrétiens ce fait : ils vivent désormais dans un monde où se répand cette mystique de « divinisation ». Problème d'une portée immense ! Si notre attitude est juste à son égard, sans doute obéirons-nous de proche en proche à bien des exigences moindres de la conjoncture moderne, qui dépendent de ce problème majeur.

Il importe d'abord de ne pas céder à des tentations de facilité : nous ne triompherons pas de cette fausse mystique à bon marché; nous n'en prendrons pas le simple contre-pied; nous ne nous laisserons pas non plus contaminer par elle.

a. *La tentation du triomphe.*

Rire de Prométhée est trop facile. C'est généralement bas, et d'autant plus qu'on se flatte de juger l'orgueilleux en invoquant de plus sublimes principes : prenons garde de ne pas faire servir ces principes à déguiser notre médiocrité.

Ce n'est pas un amer triomphe, ce n'est pas un ricanement que

---

7. Sans doute faut-il ajouter cette autre forme, celle de la « nausée » à la façon de Sartre; celle-ci n'est guère inspiratrice de poésie; c'est à d'autres signes qu'on en reconnaît l'importance. De l'une et l'autre façon, l'humanité prend conscience de « son malheur irrévocable dans l'athéisme ».

doivent provoquer, chez le chrétien, les effets, déjà suffisamment douloureux, des entreprises humaines, les catastrophes où elles peuvent mener. S'il est tenté d'ironiser, une question le calmera : *Pour autant qu'il a lui-même prise sur le monde, est-ce le Règne de Dieu qu'il y fait avancer?* S'il examine sa conscience, il fera bien de ne pas prétendre démêler lui-même ce qui est zèle authentique, pharisaïsme, appétits humains, sottise, faiblesse... Qu'il se tourne plutôt vers les tâches qui requièrent l'homme. L'homme ne peut pas les éluder : recherches désintéressées, applications techniques des découvertes, changements qui en résultent dans la structure des sociétés et même dans celle des personnes. En toutes les lignes, l'entreprise ressemble terriblement à celles de Faust, de Prométhée, de Lucifer. L'homme est arrivé à un point où il est contraint aux prodiges; le chrétien assume jusque-là sa condition d'homme. A l'effroi d'un si grand destin s'ajoute pour lui la crainte sacrée de se méprendre sur l'esprit dont il est et de faire bien plus que défaillir, de trahir — et de trahir son Dieu. L'énormité des risques évidents que l'homme court, dont le plus grave n'est pas l'anéantissement de sa planète ou de sa race[8], signifie mystérieusement au chrétien quel est le sérieux du drame surnaturel dont il ne désertera pas l'accomplissement visible.

Il est prévenu par la tentation qu'a subie son Dieu. Mais son Dieu lui a donné aussi la domination de la terre. La folie de l'orgueil humain est difficile à discerner de l'humble magnanime et courageux accueil fait à l'appel divin, à l'appel de nos frères les hommes : le chrétien ne peut pas en rire. Si, par inadvertance, au nom de son espérance et de son amour, il triomphait des échecs du surhomme, l'instinct de son amour et l'élan de son espérance, qui l'un et l'autre vont à la croix, lui rappelle-

8. Si les désastres que les hommes se préparent étaient évités, la réussite de leur paradis matérialiste serait effroyable. (Carrouges nous paraît faire, pp. 357 et 379, la part trop belle aux résultats que pourra obtenir l'homme par ses propres efforts.) Si l'humanité survit à ces désastres, on peut imaginer diversement l'état auquel elle serait réduite, mais on ne peut guère l'imaginer que tragique. (Cf. le dernier roman d'Aldous Huxley, selon le compte rendu de Marcel Brion, *Le Monde* du 31 mars 1949.)

ient cette autre ressemblance entre les risques de la fausse éification et ceux de l'authentique : le triomphe chrétien n'est mais véritable que dans un échec, sous les espèces de l'échec. epuis que le Christ est tombé sous la croix, jamais le chrétien e rira d'aucune chute, même de la chute où l'orgueil se brise.

. La tentation de prendre le contre-pied.

Mais puisque le Christ ne règne que par la croix, le chrétien ne doit-il pas, échec pour échec, refuser purement et simplement toute tentative de dépassement humain ? Ne fera-t-il pas bien de remettre l'accent sur le caractère de châtiment du travail[9], pour réagir contre une mystique de l'effort humain qui méconnaît cet aspect ? Ne repoussera-t-il pas toute idée d'un exercice de la déification » ici-bas, d'une technique spirituelle[10] ?

Certes, répondrons-nous, on oublie gravement aujourd'hui que le travail est une peine rédemptrice, dans l'état de péché où se trouvent les hommes, et il faut donc insister sur ce caractère. Mais NE COMBATTONS JAMAIS UN EXCÈS PAR UN AUTRE, NE LAÇHONS JAMAIS UNE VÉRITÉ POUR EN SOUTENIR UNE AUTRE. La Genèse elle-même proclame le sens magnifique du travail que nous avons évoqué déjà : il est au service du Créateur pour achever son œuvre, et par là même l'homme achève sa propre réalisation. En édifiant une œuvre extérieure, l'homme *s'édifie*; en jouant son rôle dans le cosmos, il accomplit selon Dieu ce cosmos, et s'accomplit soi-même, « microcosme * ».

---

9. Nous regrettons que Carrouges ne parle jamais du travail que comme d'une malédiction (pp. 185, 281).

10. Tout le sens du livre de Carrouges est de proclamer que nous devons attendre du Christ notre *déification*, notre *auto-déification* étant impie et illusoire. Mais nous aurions aimé voir dans ce livre signaler et exploiter la mystique traditionnelle de la « déification » selon le christianisme, reconnaître davantage la part de technique qu'elle requiert de l'homme au service de la grâce, et certaines expressions rejetant tout « exercice de la déification », tout « yoga » (p. 330, 331) nous paraissent *forcer* l'opposition entre le christianisme et la mystique dont nous parlons.

* *Microcosme.* La sagesse chrétienne a toujours adopté volontiers cette vue,

Quand à « l'exercice de la déification », il faut, certes, réprouver violemment si l'homme compte directement sur lui pour « édifier sa surréalité ». Ses techniques psychiques n'exploiteront jamais que ce qu'il possède en germe. La confiance qu'on met en elles pour façonner le surhomme est impie, car elle procède toujours de ce postulat qu'il existe *dans la nature même* de l'homme un germe divin. Au contraire, la déification qu'espère le chrétien est toute gratuite, elle est l'œuvre de Dieu en lui par un don *surajouté*, et tous les exercices auxquels il pourra se livrer n'auront jamais une efficacité *directe* pour faire réussir en lui la vie surnaturelle. Eux-mêmes suscités par la grâce, instruments de cette grâce, respectueux de tout le régime de grâce que Dieu même a institué, ils ne feront que *disposer* l'homme à une emprise plus complète de cette même grâce.

Mais tout en dissipant ces équivoques, il faut restaurer parmi les chrétiens une spiritualité de la « déification ». Il serait désolant qu'elle leur fût suspecte et que la réaction contre la fausse mystique du surhomme fût une pure et simple opposition, commît par là même le retour à la mystique d'une véritable « déification » de grâce. Nous devons dire « retour », « restauration », car bien peu nombreux sont encore les chrétiens qui se doutent que cette mystique est dans leur patrimoine. Le retour actuel aux Pères grecs contribuera sans doute à lui rendre la faveur qu'elle mérite [11]. Loin de laisser les athées parler seuls de déification, c'est à nous, qui en avons la réalité, de lui rendre son éclat en notre sagesse et notre conduite. Toute la spiritualité chrétienne doit être construite sur la parole de saint Pierre : « La divine puissance... nous rend *participants de la nature divine* » (2 Petr., 1, 4).

---

qui lui est bien antérieure, que l'homme est un abrégé de l'univers, unissant en lui les mondes de l'esprit, de la vie animale, de la vie végétative et de la matière, de sorte que les lois du cosmos (celui des corps et celui des esprits) retentissent en lui et le régissent, — qu'inversement l'activité intérieure elle-même de ce *microcosme* a des effets dans le grand cosmos.

11. L'ouvrage classique sur le sujet est Jules Gross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, 1938. — Cf. Congar, « la déification dans la tradition spirituelle de l'Orient », *La Vie Spirituelle*, XLIII (1937), pp. 91-107.

Dans la pratique, l'on ne rejettera pas l'opportunité d'exercices psychiques, disons, si l'on veut, d'une sorte de « yoga ». n cette ligne, on ne saurait être trop prudent, *et tout, croyons-ous, est à faire* pour mettre au point les techniques psychiques ui conviennent au chrétien occidental d'aujourd'hui. Il serait ésastreux de se dire : les techniques asiatiques ont la bienfaiance de pures techniques à l'égard du psychisme humain, au ervice de toute maîtrise spirituelle; que la foi soit hindouiste ou hrétienne, elles valent également. Cette conception serait des lus dangereuses, et nous le constatons, hélas ! sur des exemples avrants. Une technique relative à l'homme n'a pas de consisance propre, *séparable de l'esprit selon lequel elle est pratiquée.* e « yoga », tel qu'il nous vient de l'Inde, se ressent de ses préupposés et de tout son contexte, hétérogènes au christianisme.)n ne peut l'adopter sans des discernements, *qu'il est grand emps de faire.* Loin que « la nature du christianisme » exclue 'usage de techniques psychiques, son « réalisme d'incarnation » n requiert. Il n'est pas un chrétien qui, plus ou moins conciemment, ne souffre de la carence des pratiques ascétiques et les méthodes qui furent élaborées pour des régimes de vie définiivement révolus. On conserve tant bien que mal de ces pratiques t méthodes des éléments inefficaces lorsqu'ils ne sont pas devenus nocifs. Le manque d'une sérieuse discipline spirituelle, ayant prise sur tout l'homme d'aujourd'hui, au service de la grâce, se fait gravement sentir dans le christianisme contemporain.

3. *Le danger de contamination.*

Un troisième risque, évidemment, et nous venons de l'apercevoir sur ce cas après d'autres, c'est pour le chrétien de laisser ıduitérer sa foi, et sa vie dont la foi est le principe. Il confondra a « déification » impie et celle de la grâce, il voudra que cette dernière lui procure l'expérience poétique; il prendra pour l'état de grâce les « états parfaits » où l'on s'éprouve, ainsi que le monde, comme « divin »; il préférera « l'édification poétique de sa personnalité » à la sanctification, ou s'imaginera qu'elle est la sanctification, ou qu'elle y mène, espérant que le « surréel » plus ou moins fallacieux des poètes l'introduira au surnaturel.

Cette subversion entraînera sans doute d'étranges déviations du sens moral, parce que le tout de la vie ne sera plus la charité mais une sorte d'érotisme spirituel *, allié à un besoin d'exaltation de soi-même. Le mouvement initial et foncier ne sera plus celui de l'abnégation, que le Seigneur prescrit avec tant de netteté — « Qui vult venire post me *abneget* semetipsum » —, ce sera le désir de jouir de « Dieu » en soi et dans le monde.

Le danger est grave. La religion de pure autorité, le matérialisme dans la pratique religieuse et la piété artificielle provoquent aujourd'hui une réaction qui risque d'être un simple naturalisme. On exalte les valeurs de la terre. On veut en tout des expériences. Les mystiques chrétiens eux-mêmes intéressent moins par l'inspiration qui les anime que par les phénomènes qu'ils décrivent et les ressemblances qu'offrent ces phénomènes avec des états étrangers à la sainteté. Bien des chrétiens mériteraient de recevoir une admonestation du Christ semblable à celle qui a secoué saint Jérôme; seulement ils n'entendraient pas le Seigneur leur dire en songe : « Tu n'es pas chrétien, tu es cicéronien » mais : « Tu n'es pas chrétien, tu es hégélien. » Le R. P. Bouyer a fort justement signalé le mal : « Un prométhéisme superficiellement christianisé se substitue, sans en avoir l'air, à l'adoption gratuite des enfants de Dieu [12]. »

Dans des conjonctures aussi graves, on saisit combien il est difficile aux spirituels — hélas ! aux spirituels chrétiens comme aux autres — d'éviter, sous les influences de leur temps, d'abonder dans le seul sens qui les touche — soit qu'ils cèdent à ces influences, soit qu'ils s'y opposent en méconnaissant ce qu'elles ont de conforme à la vérité. On voit beaucoup de partisans qui croient compenser les excès qu'ils déplorent en tombant eux-

---

* *Erotisme spirituel.* Il ne faut pas s'étonner de voir joints ces deux mots que l'on risque de croire exclusifs l'un de l'autre. *Eros* est le symbole de tout amour de désir qui cherche sa satisfaction. Il est bien plus pervers encore dans l'ordre spirituel que dans celui des sens, lorsque l'esprit use de tous ses pouvoirs pour une jouissance égoïste, lui qui est essentiellement ouverture et objectivité.

12. *Revue des Sciences religieuses*, Strasbourg, 1948, p. 325.

êmes en d'autres excès. On voit beaucoup d'incertains, « livrés tous vents de doctrine », « errant comme des brebis sans pasurs ». On voit beaucoup d'aveugles volontaires qui suivent le on Pasteur en lui faisant cette injure de s'imaginer qu'il leur mmande de fermer les yeux et qu'il fait une vertu de la servité. Mais dans le monde où, décidément, nous entrons, le Christ xige des chrétiens qu'ils tendent à la *sagesse* : à la lucidité, à la ossession de ses principes de jugement et de vie, à l'équilibre upérieur. Le mot d'ordre est celui de Pascal : toucher les extrêes à la fois, et remplir tout l'entre-deux. En ce qui concerne le naître-problème du monde qui se fait, pas plus qu'on ne se laisera contaminer par la mystique prométhéenne, on ne dépréciera es valeurs du temps, sous prétexte de les soumettre d'avance au errible jugement du dernier jour[13].

III. — La réaction chrétienne. Ce qu'elle doit être

Cette mystique du surhomme doit nous faire prendre une plus ive conscience des réalités chrétiennes qu'elle met en cause.

. *Quant aux rapports avec Dieu.*

Il va de soi qu'à l'encontre d'un vague divin dissous dans les réatures, le chrétien affirme fortement la transcendance et la ersonnalité de Dieu. Pour autant qu'il a la tête métaphysique, il ura certainement avantage à approfondir une juste doctrine de Dieu et des rapports des créatures avec lui. Mais la grande affaire n'est pas dans cette connaissance théorique. Puisque le mal tient lus ou moins insidieusement à la « mort de Dieu », l'essentiel era d'avoir les rapports les plus vitaux avec le Dieu Vivant.

« L'homme vit de la Parole qui sort de la bouche de Dieu. » l vit de la foi que cette Parole engendre. A écouter Dieu dans 'Ancien Testament, nous sentons en nous se réveiller à son égard

13. Cf. *l'admirable* mise au point du P. Chifflot, « De l'eschatologie considérée comme l'un des beaux-arts », *La Vie Intellectuelle*, octobre 1948.

le cœur d'Abraham, de Moïse, de David, de Jérémie. Déjà, dans sa jalousie souveraine et sa fidélité, s'enflamme un zèle de sa gloire qui rend étrangement anodines les mystifications des poètes.

Mais le Christ nous accorde à l'égard de Dieu un discernement bien plus aigu. Par lui, le Dieu Vivant se manifeste en la distinction de trois Personnes. Que Nietzsche maintenant nous convie à l'ivresse et à la danse, pour « goûter le bonheur de vivre, non comme individus, mais comme participants à la substance vivante unique qui nous englobe tous dans sa volupté d'où naît la vie » ! Désormais, notre participation à la nature divine exalte nos personnes dans l'intimité des divines Personnes distinctes. En Dieu, l'extase absolue de connaissance et d'amour constitue les Personnes elles-mêmes; dans l'éternité, dans cette plénitude de la vie infinie possédée en l'immédiateté d'un instant *, chacune se dépouille de rien qui lui soit propre, elle est pur rapport aux autres *. Et nous, plus nous nous laissons absorber dans la Vie qui nous happe en ce foyer divin, plus nous sommes suscités à notre existence originale.

Une multiforme contradiction affecte la mystique athée; le principe en est toujours dans le sophisme de ce *Dieu* prétendu que l'homme dégage de l'univers et de soi-même, et qui ne peut évidemment être Dieu. Cette contradiction prolifique se résorbe dans le mystère du Dieu Vivant, et l'intuition juste dont elle procède y trouve son sens. Telle est la transcendance de notre Dieu qu'il est immanent à tous les êtres. Il est au travail en eux, autant qu'ils sont, selon ce qu'ils sont, il leur donne — d'abord

---

* *L'éternité* ne doit pas s'imaginer comme une durée indéfinie, mais, selon la célèbre définition de Boèce reprise par saint Thomas d'Aquin, elle est une *simultanéité totale* d'une plénitude infinie. Son image spatiale n'est pas une ligne, mais *un point*, un point qui contiendrait tout et serait présent partout, comme l'éternité est actuelle à tous les moments du temps.

* *Les Personnes divines sont constituées par les relations de chacune aux autres.* Chacune est Dieu indivisible, infini, tout-puissant, etc. Il n'y a donc pour la différencier, la caractériser, la personnaliser, que ses rapports aux autres : elle est pur altruisme. — Récemment M. Jean Lacroix, *Grandeur et faiblesse de la famille*, a défini aussi par les *relations* la personne humaine elle-même.

nous — d'accomplir des virtualités auxquelles nous ne lui ons pas l'injure de mettre quelque limite. Voilà donc fondée e mystique de tous nos pouvoirs, une mystique cosmique, une ystique du travail, toujours la mystique d'un dépassement sans t. Loin que l'idée de Dieu y fasse obstacle, c'est la réalité de eu qui autorise l'illimité de nos espoirs : c'est sa présence à ntime de son œuvre, la présence même de son infini de puisnce, de sagesse, d'amour. Et nous en sommes sûrs, et nous ons lieu d'en être fous, car il ne s'est pas contenté d'exercer ns l'univers une sorte d'action anonyme. Il y est entré en ersonne, disant qu'il y venait pour que nous eussions la vie et ie nous l'eussions plus abondante. Il s'est rendu intime à sa réation à ce point qu'une de ses Personnes est devenue la Pernne même de l'un de nous.

Ce Dieu transcendant, tout-puissant, trois fois personnel, ne eut être une énergie latente que l'on capte. Il est le maître des itiatives, il est le Dieu des *grâces*. Nous sommes suspendus à on bon plaisir. Même lorsqu'il instaure, en son Église et en ses acrements, un certain *régime* de grâce, il faut, pour que les ommes y recourent avec fruit, que sa grâce éveille en eux au oins la foi; on dirait un trésor à leur disposition, mais c'est ui qui ne cesse d'en faire la valeur, et quant au profit spirituel u'ils en reçoivent, c'est sa grâce qui les y dispose. Il fait en ous le vouloir et le faire. Jamais, d'aucune façon nul ne *fera* ieu, ni ne fera le Dieu, ni même si peu que ce soit ne *disposera* e lui.

« L'Amour n'est pas aimé. » Là est bien le fond des choses. a souffrance du chrétien, dans le prétendu pays des merveilles, st l'inconscience parfaite avec laquelle les poètes prétendent se asser du Bien-Aimé. Les blasphèmes font peut-être moins mal. autréamont s'écrie : « Toi, le hideux espion de ma causalité ! » ette emphase grossière sonne trop faux; elle blesse une âme ont toute la joie — et la chaste crainte — est de vivre à découert sous le regard de Dieu; du moins la blessure est franche. erfide apparaît la séduction d'expériences qui sembleraient celles d'un certain rayonnement de l'amour divin, et qui excluent et amour, par sa contre-façon même. Une « nature sensibilisée humanisée », « une vaste conspiration des êtres pour rétablir

l'harmonie première », une paix avec soi-même et avec l'univers, la victoire sur le temps, l'apparition du « double limpide et lumineux de l'homme », quelles n'en sont pas les grâces pour une âme en grâce avec son Dieu ! Alors même, elle tressaille et dans l'instant qu'elle s'en réjouit, elle s'écrie : « Non pas vos dons, Seigneur, mais vous-même », et elle entend le cri que répète Mechtilde [14] : « Prends garde ! Ce n'est pas le Bien-Aimé ! » Quand ces prestiges sont pure poésie, quel alibi pour se dispenser d'aimer ! Lors même qu'ils ne sont pas sophistiqués (au besoin par les drogues *), ils mentent en évoquant, dans le refus de l'amour divin, un monde qui est, en fait, celui de cet amour.

Le critère par excellence est toujours la Croix. Aucun rapport ne peut exister entre la mystique athée du surhomme et le mystère où la Sagesse divine en Personne témoigne qu'elle est Amour. Néanmoins, telle est la subversion de toutes les réalités saintes, à laquelle se livre cette mystique, qu'elle peut de diverses façons interpréter comme un mythe le sacrifice du Christ; Hegel nous en a fourni un exemple. De telles mystifications sont confondues par l'authentique Signe du salut, qui fut érigé sur le Calvaire et qui surgira dans le ciel au dernier jour; tout familier du Calvaire découvre dans le Cœur transpercé de son Bien-Aimé les trésors de la Sagesse et de la Science; ils révèlent amèrement la saveur de l'orgueil et de l'érotisme dont procède la mystique du surhomme et qu'elle développe. Notre Surhomme, le voilà ! Notre Sagesse est une bien autre folie que la prétention à « l'état supérieur dans lequel l'ordre et la liberté, c'est-à-dire le chaos et le cosmos, fusionneront », elle est celle des noces éternelles du Dieu Vivant et des hommes, qui offrent en réponse à son Amour le sacrifice de l'amour.

---

14. Mechtilde de Magdebourg, cette grande mystique du XIIIe siècle, à laquelle Mme Ancelet-Hustache a consacré un maître livre et qu'il faut distinguer de sainte Mechtilde de Hackeborn.

* *Les drogues.* L'opium, le haschich, etc., jouent un rôle considérable dans la poésie moderne, depuis les « Paradis artificiels » de Baudelaire jusqu'au surréalisme contemporain. (Là-dessus, le livre de Carrouges.)

Quant à la fraternité humaine.

Ainsi la mystique moderne de la déification nous oblige à approfondir nos rapports avec Dieu, selon la vérité de sa vie personnelle, au régime de la croix et en accordant vitalement le primat à la charité. La réaction chrétienne à cette mystique comporte aussi un progrès de la charité envers nos frères, un progrès assez effrayant.

Qui prétend « tuer » le Dieu personnel et transcendant, et néanmoins déifier l'homme, tend, consciemment ou non, vers de nombreuses solutions possibles, mais aucune ne comporte une amitié désintéressée entre les hommes. Ce sera toujours, comme le suggère Carrouges, une sorte de polythéisme de quelque surhomme, qui s'entre-dévoreront, en vertu de leur volonté de puissance. Chaque individu excite en soi un « principe d'exaspération », tous sont en discorde entre eux; chacun l'est avec soi-même. La tendance au dépassement jouera selon mille préférences, tempéraments et vocations naturelles, tantôt dans une ligne, tantôt dans une autre. Il est difficile de ne pas imaginer que toujours s'aggraveront les incompréhensions réciproques d'hommes érigeant en absolus leurs différences. Nous en voyons déjà quelque chose du simple fait des spécialisations croissantes. En se laissant aller à un optimisme fort invraisemblable, on peut tout au plus espérer qu'ils comprendront la nécessité de chercher entre eux des compromis, des « *modus vivendi* ». Mais la loi même de l'autodéification est d'abonder en son propre sens : c'est tout le contraire d'une ouverture à l'amitié. Si l'on prend garde à ce fait majeur que l'exaltation de soi sera de plus en plus servie par les techniques prodigieuses dont l'homme s'équipe, le monde qu'elle nous prépare apparaît comme un enfer où de brillantes vedettes de divers ordres, meneurs de peuples, chefs d'industrie, savants, histrions, *s'épureront* les uns les autres et doseront dans les masses l'excitation de telles ou telles passions.

En quelque direction que l'on réfléchisse sur les conditions de vie que l'humanité s'est faite et ne peut que continuer à parfaire et à aggraver (les deux mots conviennent selon le point de

vue), on en vient toujours à ces conclusions : il va s'agir purement et simplement pour la civilisation de *survivre* à son propre progrès; pour ce faire, il lui faut, comme dit le P. Teilhard de Chardin, *supervivre*[15]; cette vie supérieure exigera, certes, des techniques supérieures et supérieurement coordonnées, mais elles requerront aussi une étonnante dilatation de l'amitié désintéressée entre les hommes.

Car comment les hommes pourront-ils surmonter les fatalités des forces qu'ils déchaînent et qui les entraîneront de plus en plus à s'asservir les uns les autres, sous prétexte d'unité du genre humain, par l'obligation à laquelle ils sont acculés de tout *rationaliser*? Comment répartiront-ils leurs richesses, s'ils ne les dilapident dans des désastres sans précédent? Comment s'ils courent à ces désastres, en répareront-ils les ruines? Comment, s'ils y échappent, résoudront-ils les problèmes que fera surgir l'accroissement de leur population?... L'on pourrait poser bien d'autres questions. Toujours la réponse, si elle n'est pas un échec de nature à nous faire sécher de frayeur, suppose *une compréhension mutuelle, une volonté du bien commun et du bien les uns des autres, volonté effective jusqu'à des sacrifices énormes, et tout cela s'appelle la charité.* Elle est inopérante sans les techniques et sans la justice, mais justice et techniques n'y suffisent évidemment pas. Et cette justice, ces techniques et cette charité doivent être au degré que fixe l'énormité des problèmes. Les hommes s'acculent eux-mêmes, sous peine de mort, à la charité la plus héroïque qui fut jamais.

Le rôle du chrétien est toujours de sauver le monde de son temps, de faire effectivement aboutir à ce monde-là, en son ampleur totale et avec une parfaite précision, la vertu rédemptrice du Christ. Dans l'âge où nous sommes le rôle du chrétien est d'embraser le monde moderne d'une charité plus forte que la mort à laquelle ce monde se voue, capable de brûler ce que la volonté de puissance comporte d'orgueil, de dureté, de cruauté! Nous sommes déjà loin de compte avec le fameux « Voyez comme ils s'aiment », si nous ne prétendons qu'à faire rayonner l'amour

15. Dans la revue *Psyché*, n° 26, décembre 1948, p. 1326.

1 Christ sur les sympathisants les plus proches. Mais si notre nbition est de faire l'unité de tous les hommes dans le Christ d'instaurer en lui toutes choses, si nous ne nous leurrons pas ır ce que ces deux expressions signifient aujourd'hui, nous en nons en tremblant à entrevoir l'exigence d'une charité dont histoire ne nous offre d'exemple ni quant à la mesure, ni quant la qualité. Ce qui, sans doute, nous avertit le mieux de ce l'elle doit être, c'est *l'intelligence* qu'elle requiert, l'amour de *ifférences* étonnantes en lequel il lui faut s'assouplir, l'audace *imagination* qu'elle suppose, toujours sa magnanimité.

. Quant aux rapports de l'homme avec l'univers.

L'ampleur cosmique que prend la mystique du surhomme ous signifie combien grave est la coupure qui s'est élargie entre ı vie spirituelle des chrétiens et l'univers. « L'œuvre des six ours n'est que tentation ! » L'union à Dieu fait rompre avec le ıonde. Les découvertes scientifiques déconcertent les vieilles conceptions, tandis que les nouvelles vues du monde tardent à s'unier en une sagesse, et une sagesse à laquelle la foi donnerait out son sens. Mais maintenant de toutes parts les chrétiens comprennent qu'il leur faut ouvrir leur vie à celle de l'univers. Voient-ils bien en quelles convictions doivent se développer les irtualités de leur foi qu'ils avaient laissé s'étioler, quelle conscience lucide doit rectifier jusqu'à leur cœur et leur sensibilité, ıu point d'atteindre la spontanéité de l'instinct ?

Il faut que chacun suive les efforts des équipes qualifiées pour ravailler à cette sagesse qui intégrera les données renouvelées des sciences, les efforts de ces autres équipes qui cherchent quelle économie, quels régimes politiques et sociaux cesseront de déshumaniser l'homme pour le servir, au contraire. Cosmos, cité, les deux grand ensembles de choses du temps importent, en son plus intime, à l'homme de l'éternité. Ils ne lui sont pas seulement le décor extérieur où il joue son drame. Quels sont, en effet, les objets de ses options, dont le retentissement est éternel dans les profondeurs de son âme, sinon ces choses du temps ? Il n'y a qu'elles sur quoi il ait prise pour construire son être impérissable.

Celui qui vraiment mène sa vie présente comme l'accomplissement de sa destinée immortelle dans la contexture même de ce qui meurt, n'est plus l'esclave des éléments du monde, il n'en subit plus la domination comme un fatal destin, mais il est immunisé du même coup contre la tentation de prétendre les dominer à leur tour à la façon d'un démiurge. Entre ces deux désespoirs : l'écrasement sous les forces aveugles du monde et la déception de Prométhée, le chrétien s'étonne de n'avoir pas, durant vingt siècles, éprouvé plus d'enthousiasme pour les entreprises de sa vocation. Il est appelé, dans le Christ, à parfaire ce monde, qu'au dernier jour il jugera avec le Christ, qu'avec le Christ il remettra au Père. Tout est à lui, comme il est au Christ ! Dans le Christ, il lui revient de tout instaurer. S'il échappe au destin, c'est que les déterminismes mêmes du cosmos et même les hasards n'échappent pas à la Providence du Père; elle veille avec attention à tout faire concourir à son salut. Et s'il est soumis aux lois, c'est que leur sagesse est celle de l'Amour infini, qui l'invite à s'appuyer sur elles pour un dépassement, lui-même sans mesure.

Le jeu d'une personne immortelle, libre par le bon plaisir des Personnes divines, d'autant plus libre qu'elle s'ouvre davantage à leur grâce, qu'il est passionnant! On ne peut plus le lâcher pour les mirages de la volonté de puissance. Seulement, c'est à la condition que ce jeu soit effectif, et il ne l'est pas dans l'évasion, il ne l'est qu'aux prises avec les éléments du monde, aux prises avec les réalités humaines. Plus le chrétien oppose aux ambitions illusoires de l'orgueil le sublime authentique de sa destinée, plus réellement lui faut-il prouver ce sublime dans les dimensions des hommes d'ici-bas : il doit descendre dans la profondeur de leurs misères d'une façon si réelle qu'ils constatent qu'il y subvient; il doit s'ouvrir dans la largeur totale des objets de leur intérêt, qu'ils sentent compris au point de leur être révélés à eux-mêmes; dans toute la longueur des temps son action doit faire apparaître que l'esprit du Christ est un facteur indéfini de progrès.

Et voilà donc qu'affleure la raison spécifiquement *chrétienne* pour laquelle le chrétien doit ouvrir sa vie spirituelle en une mystique cosmique et sociale; c'est, on le voit, l'exigence *fraternelle*, loi de structure de tout l'ordre chrétien : il est obligé de

changer le monde parce qu'il doit le rendre meilleur pour ses frères, le laisser, à ceux qui le suivront, meilleur qu'il ne l'a reçu.

Décidément, c'est toujours dans l'amour fraternel qu'on trouve le principe de cohérence, et le stimulant, et la garantie contre les déviations ! Que le chrétien aime ses frères en vertu de l'amour dont le Christ l'aime, le monde et la société ne lui seront plus un décor hostile ou indifférent. Lorsqu'il poursuit sa « vie intérieure », il ne songe qu'à s'en préserver; fraternel, il s'enflamme pour des entreprises d'une générosité réaliste et folle, qui donne leur sens le plus profond aux mythes. A vouloir gagner le monde, il ne court pas le danger de perdre son âme, puisqu'il ne gagne rien que pour donner. Au sommet de la mystique du surhomme est l'indigence d'un amer : « A quoi bon? » Au sommet de la sainteté, la pauvreté de qui s'est désaliéné de tous ses biens. Mais pour se désaliéner de la sorte, la voie la plus sûre n'est-elle pas de vivre toujours pour enrichir les autres?

Ce sommet d'une mystique chrétienne, authentiquement vécue, quel est-il sous l'aspect où la vie chrétienne se réintègre *dans le cosmos*? L'amour fraternel le fait découvrir. S'il est principe de notre vie, nous ne pouvons contempler le monde sans y pressentir les cieux nouveaux, la terre nouvelle, qui s'y enfantent pour les élus[16]. Si nous aimons nos frères en vertu de l'amour dont le Christ nous aime, si là est vraiment pour nous le secret de toutes choses, notre effort de sagesse est le déchiffrement du grand mystère du salut, épié jusqu'en ses préparations les plus lointaines. Quant à notre action, elle tend à transformer, à parfaire le monde, afin de faire aboutir, en ses ultimes conséquences, au profit de nos frères, la miséricorde du Christ[17]. Toujours

16. On a souvent vu dans la poésie un reste des pouvoirs paradisiaques perdus. Pleinement chrétienne, elle serait les arrhes de la liberté dans le Christ des frères du poète, leur donnant un avant-goût de la terre des vivants pour laquelle ils sont faits.

17. Rauschning rapporte ce mot effroyable de Hitler : « Je ne vois pas pourquoi l'homme ne serait pas aussi cruel que la nature. » Il n'y a que la charité du Christ qui soit capable de résorber une pareille pensée, et c'est une pensée si terriblement profonde qu'elle manifeste au mieux ce qu'est cette charité, ce qu'il faut qu'elle soit. L'homme racheté par le Christ, loin

nous nous unissons à l'offrande que le Christ fait à son Père, d nos frères, de leurs cités, du cosmos, dans l'espérance de leu gloire. Contemplation de la nature, sagesse qui assimile les don nées des sciences, action qui façonne le monde et la société son des formes de la liturgie sacrificielle à laquelle le Christ nou associe, poursuivant, parachevant son Mystère.

4. *Quant à l'expérience mystique ou poétique.*

Vivre donc à plein dans le temps, mais y vivre avec un âme d'éternité. Aussitôt apparaît l'ambiguïté possible. Cett gourmandise des « instants magiques » où l'on goûte « l'éternit fondante », où l'on « édifie la surréalité », en quoi diffère-t-ell du désir de la « consolation » spirituelle auquel la liturgie elle même nous engage avec tant d'insistance? Il semble qu'à cett question nous ayons déjà répondu. La différence est celle qu existe entre une expérience provoquée par notre industrie et un expérience que procure la grâce divine. Mais cette réponse théori que ne peut suffire, lorsqu'on observe les réalités en cause Car la grâce elle-même requiert que nous nous ingéniions à l servir de toutes les ressources de notre liberté; aussi sommes nous allés jusqu'à souhaiter un *yoga* chrétien. Du reste, lorsqu la grâce procure à l'âme quelque expérience délectable des chose de Dieu, même alors il y a une certaine complaisance qu'on ne doit pas y prendre. Autrement dit, le chrétien éprouve le besoin d'un principe en vertu duquel il discernera, et quelle expérience spirituelle il pourra favoriser (cette vue le guidera du même coup dans l'appréciation des moyens favorables) et quel devra être son comportement spirituel dans l'expérience elle-même. Déjà, la crise moderniste * avait trouvé les esprits assez démunis à cet

---

d'imiter dans ses rapports avec ses frères la cruauté de la nature, aspire à exercer jusque sur elle ses pouvoirs, afin de la pénétrer elle-même de la bonté du Christ; il devrait y être le ministre de cette bonté. Ainsi fit, très occasionnellement, un saint François, gagnant Frère le Loup à sa douceur. Ainsi feront les hommes après la résurrection de leurs corps : ces *doux* « posséderont la terre »...

* *Modernisme.* Ensemble de doctrines fort diverses, condamnées par Pie X en 1907. Elles ont ceci de commun qu'elles constituent des essais malheureu-

égard. On était en défiance contre toute « expérience religieuse », par l'effet des réactions contre le quiétisme * et parce qu'on avait généralement substitué à une intégrale sagesse une morale, elle-même réduite à l'observation des lois. Maintenant, déferle et déferlera toujours plus largement la vague de fond que nous avons dite, et que la crise moderniste aurait déjà dû faire reconnaître. Les chrétiens ont-ils une doctrine de *l'expérience religieuse* ?

Ils l'auraient s'ils voulaient bien rendre, dans leur pensée et leur pratique, le rôle primordial qui lui revient à la distinction faite par saint Augustin entre *user*, avec quelque plénitude que ce soit, d'une chose, et véritablement en *jouir*. *Uti* et *frui*, cette distinction n'est plus qu'une pièce de musée, connue des seuls historiens. Il faut que de toutes parts on s'emploie à ce qu'elle redevienne vivante, familière.

Sans doute est-ce M. Jean Guitton qui l'a expliquée de la façon la plus suggestive pour un esprit cultivé d'aujourd'hui [18]. En deux mots, « user » d'une réalité, au sens augustinien, c'est « lui donner sa signification ». Il s'agit radicalement d'en *juger* selon les principes de la foi. Dans ce jugement même, le recul qu'il faut est pris par rapport à elle, la liberté spirituelle s'affirme. Cette réalité sujette du temps prend alors sa valeur d'éternité. Il ne s'agit évidemment pas d'un jugement théorique, mais d'une ouverture spirituelle qui oriente et qualifie toute l'activité de l'âme [19]. Au contraire, *jouir* au sens augustinien du mot, c'est

---

pour repenser les vérités chrétiennes en fonction des données modernes de l'exégèse et des autres sciences, notamment psychologiques. En ce qui concerne la vie spirituelle, elles s'intéressent bien davantage aux « expériences religieuses », plus ou moins spontanées, plus ou moins émanées du subconscient, qu'aux données objectives de la foi.

* *Quiétisme*. Le quiétisme (Molinos, 1675; Mme Guyon et Fénelon, 1687-1697; condamnations par Innocent XI et Innocent XII, 1687, 1699) recommandait l'indifférence au salut, aux états spirituels, parfois aux actes volontaires eux-mêmes. La réaction contre lui excéda forcément dans le sens du moralisme et de l'ascèse.

18. *Justification du temps*, 194 , ch. II et III.

19. Il n'est nullement exclu que l'intuition poétique, pour autant qu'elle existe, soit de la partie, et l'on entrevoit combien la richesse du *co-naître* aux

« tenter de donner à un moment quelconque du temps une sort de troisième dimension sensible; c'est surtout faire en sort que cette dimension momentanée, par un certain don que nou lui faisons, ait une fixité absolue [20] ».

Espérons que de vrais spirituels chrétiens vont préciser en de descriptions ces deux comportements, dont la matière est l même, dont les apparences psychologiques se ressemblent à u regard grossier, et qui diffèrent du tout au tout. Par exemple il faudrait montrer quelle *jouissance* des « instants magiques peut n'être, comme il faut, qu'un *usage* : tandis que nous e bénéficions, nous goûtons leur enchantement, mais, loin d' mettre volontairement la *fin* de notre vie, le jugement de notr foi demeure lucide, efficace; expérimentant certaines possibilité naturelles de notre âme ouverte à l'infini, nous nous réjouisson d'entrevoir ainsi comme une suggestion de la vie en plénitud pour laquelle nous sommes faits, et il nous est bien aisé de dila ter notre désir d'aimer Dieu lui-même, à la faveur de ce plu ou moins furtif dépassement de notre médiocrité.

Ainsi apparaît-il qu'il y a mieux à faire que de déprécier o d'exalter les expériences poétiques, les expériences mystiques, l sensibilité, tous les pouvoirs psychiques [21]. En doctrine, un saine, une pleine dialectique de l'éternité et du temps, du *fru* et de l'*uti* [22], dépasse tout ce qui peut séduire chez les poètes e les théoriciens de la surréalité, le rectifie et l'accomplit.

---

choses selon Claudel peut profiter à leur pur et merveilleux *usage* selon sain Augustin. On sait que Claudel construit son Art Poétique sur la réalité qu'ex prime ce jeu de mots : *connaître* vraiment un être, c'est *co-naître* avec lui c'est épouser son processus de devenir. Vue profondément traditionnelle, don l'étymologie même témoigne : *natura* vient de *nascor*, c'est-à-dire que si nou voulons savoir ce qu'est un être, nous devons voir comment il *naît*.

20. Jean Guitton, *ouv. cité*, p. 27.

21. Il y a lieu de bien les *distinguer* et non point pour les opposer mai pour les unir. La différence entre *poésie* et *mystique* a été le mieux marquée à notre connaissance, par J. Maritain, *Frontières de la poésie* et *Situation d la poésie* (ce dernier ouvrage en collaboration avec Raïssa Maritain).

22. Il faut, du reste, la faire bénéficier de la dialectique de l'amour, à l fois comme *eros* et comme *agapè*, selon l'admirable mise au point de M. Mou roux dans *La Vie Intellectuelle* de 1946, pp. 23-36. — J'hésite à employer c terme de « dialectique » que l'on entend aujourd'hui en un sens hégélien o

Mais c'est à la condition de redevenir des sages, qui se rendent
npte, de tout leur être, de ce qu'ils disent. Le temps n'est plus
x considérations théoriques sur lesquelles on plaque plus ou
oins de sentimentalité, et qui éloignent de la « spiritualité
rétienne » toute âme un peu ouverte et sensible. Le goût des
oses de Dieu, la *science savoureuse* (« *sapientia, sapida scien-*
. »), ah ! c'est cela qui doit renaître dans l'Église ! C'est dire
e la doctrine elle-même ne vaut que née d'une expérience et
invitant. On ne fait pas « savoir le don de Dieu », si l'on ne
spose pas à en faire goûter la saveur, si l'on ne montre pas
mment se disposer à recevoir les dons de l'Esprit.

En fin de compte, la prolifération des mystiques du surhomme
de sa pseudo-déification signifie violemment au chrétien la
ecessité pour lui de « tendre les voiles au souffle divin », de se
sposer à l'activité des dons du Saint-Esprit. Combien de chré-
ens savent-ils qu'elle est normale et nécessaire ? Ils ne doivent
as se la figurer seulement sous les formes exceptionnelles qui
clatent chez les saints canonisables, mais y aspirer en son ré-
ime normal. Il leur faut devenir de véritables *spirituels*, et les
ons seuls peuvent les modeler selon l'Esprit divin, et seuls ils
ccomplissent dans l'âme ces Béatitudes évangéliques qui sont
e programme même de la vie chrétienne, seuls ils lui permet-
ront ce dépassement que lui imposent ses obligations nouvelles.
n proférant ces choses qui devraient être des banalités, je crains
ien de proposer des énigmes[23].

Mais, si nous ne nous payons pas de mots, n'est-ce pas sur
ous les points que notre réflexion fait apparaître avec une cru-
lité assez effrayante un contraste entre les obligations réelles du
hrétien dans le monde qui naît, et l'idée que de ces obligations
l se fait communément, ce qu'il se contente d'être lui-même, les
noyens auxquels ils recourt pour être et pour agir. Contraste

---

narxiste, *Eternité et temps*, *frui* et *uti*, *agapè* et *eros* ne sont pas en rapports
le « thèse » et « antithèse ». Le jeu de l'intelligence ou de l'âme entre eux
st bien différent.

23. Quand on pense qu'au XIVe siècle c'était selon les dons du Saint-Esprit
que la fameuse *Somme le Roi* organisait toute la matière morale, on mesure
a chute spirituelle de l'enseignement chrétien habituel.

tellement tragique qu'il en est comique, je veux dire dérisoire. On ne tient plus en place une fois qu'on l'a vu, on a envie de courir, de secouer quiconque a tant soit peu de responsabilité dans l'Église, de crier partout : non mais, avez-vous compris ? Réfléchissez sur tout cela. Voyez-vous un point où nous nous trompons, où nous exagérons? Et si tel est bien l'ordre des choses, l'Église tout entière ne devrait-elle pas être en état d'alerte, et en un renouvellement général? Devant le monde qui se fait en dehors d'elle, contre elle, et qu'elle devrait instaurer dans le Christ, elle se trouve, comme elle fut à sa naissance devant le monde qui mourait, aussi follement démunie : est-elle aussi follement spirituelle et humble? est-elle aussi follement ambitieuse? (Je veux dire : l'est-elle dans la conscience de ses membres?) Refaire l'homme, *cet homme même* que nous voyons se renouveler et croître; lui donner, *à lui*, le « supplément d'âme » des béatitudes, selon le mode qu'exigent les besoins mêmes de son « corps agrandi * »; assurer dans le Christ et non en son orgueil le dépassement auquel il se sent appelé, lui accorder la véritable *divinisation* au sujet de laquelle il se méprend d'une façon si horrible : ce qu'il postule, il ne peut le recevoir que des chrétiens, et les chrétiens ne s'en soucient pas, le trahissent. Vraiment quand on voit quotidiennement comment les choses se passent, tout ne semble-t-il pas organisé pour que la masse des pratiquants matérialise les choses de l'Esprit ?. Les ailes marchantes dépensent beaucoup de générosité en vertu de leurs « mystiques » d' « incarnation », d' « épanouissement » d'émancipation sociale, etc., et c'est très bien; mais est-ce qu'elles se soucient assez des dispositions spirituelles qui seules donneraient valeur à leurs efforts? N'oppose-t-on pas à l'artificielle de la pseudo-« vie intérieure », soit des activités humaines, combien trop humaines, soit de belles considérations sur le plan du salut selon le Christ, que l'on néglige de traduire en des con-

---

* Allusion à une célèbre phrase de Bergson dans *Les deux sources de la morale et de la religion*. Réfléchissant sur les progrès matériels accomplis par l'homme moderne, Bergson concluait : « A ce corps agrandi, il faut un supplément d'âme. »

luites spirituelles[24] ? Partout il est temps; il est grand temps le se mettre à l'ouvrage pour prendre conscience de ce que c'est qu'un chrétien, selon quelles orientations majeures veut le façonner l'Esprit, ce que doit être, dans les lignes où se dessine l'homme moderne, l'Homme Nouveau selon l'Évangile.

Là-dessus, chacun de nous sent s'ajouter au désarroi d'une aussi totale réforme qu'il faut obtenir de Dieu dans l'Église et, pour cette Église, d'une tâche aussi énorme, alors qu'en elle si peu d'hommes paraissent seulement l'apercevoir, le désarroi tout personnel des limites où chacun se sent coincé, avec sa médiocrité insurmontable. Pour sûr ! Mais désormais, que chacun anime de ce grand désir ses humbles tâches ! Selon les orientations que nous avons marquées, qu'il se réforme lui-même, qu'il s'ouvre et croisse, au jour le jour, au gré des circonstances, autant qu'il le pourra ! Qu'il offre à Dieu ses efforts comme une prière vécue pour obtenir à notre Mère la Sainte Église la grâce d'engendrer le spirituel des temps nouveaux, et d'abord la grâce de tout ordonner en elle pour l'accomplissement de ce désir.

Where it is a will, there is a way : quand on veut passer, on trouve un chemin. Quand le but est selon l'Esprit de Dieu, cet Esprit s'en mêle. Mais l'Esprit divin agit à la mesure du désir (de ce désir que lui-même suscite). Pas plus que les grandes œuvres de l'art ne nous « écrasent » — à la mensongère et sotte formule : elles nous exaltent ! — la merveille que nous espérons de l'Esprit ne doit nous décourager, elle nous stimule en toutes nos voies, quelque modestes qu'elles puissent être. Mais, en nom Dieu, qu'elle nous mette debout, il est grand temps !

fr. Pie-Raymond Régamey, O. P.

---

24. Par exemple, nous en sommes toujours à attendre des descriptions concrètes, aiguës, fouillées, des diverses conduites de la charité envers nos frères. Il est assez grave notamment qu'à une époque déchirée par tant de haines on cherche en vain une étude *réelle* sur l'amour des ennemis.

La crise de l'espérance théologale

dans la littérature prométhéenne

Si la littérature moderne n'était que littérature, il serait hors de propos d'en parler ici. Mais le vaste ensemble de créations poétiques et romanesques qui va de Rimbaud et des romantiques anglais et allemands jusqu'à Proust, Joyce et les surréalistes ne relève pas seulement de l'esthétique. Cette littérature exprime avant tout un drame spirituel. Ce serait peu de dire qu'elle le représente, elle participe à son déroulement originel.

Son fond essentiel est la révolte contre la condition humaine et contre Dieu, et, d'autre part, la prétention de ravir comme Prométhée le feu du ciel au profit de l'humanité, c'est-à-dire d'attribuer à l'homme révolté la toute-puissance que les croyants considèrent comme le privilège de Dieu seul. C'est pourquoi elle mérite d'être appelée une littérature prométhéenne.

C'est cette tragédie de la révolte spirituelle de l'homme contre Dieu que s'efforce d'analyser la *Mystique du surhomme*. On a vu dans ce livre une anthologie poétique, un essai critique, une thèse de philosophie; tout cela est exact, mais secondaire. Le but essentiel auquel tout concourt indissolublement, c'est avant tout l'analyse d'une odyssée spirituelle à la lumière des données de la Révélation.

Il n'est peut-être pas inutile d'ajouter ici quelques nouvelles précisions sur la nature de la maladie spirituelle qui en est la cause et sur la thérapeutique particulière qu'elle exige.

La littérature prométhéenne a un sens.

Écartons d'abord un malentendu qui n'a fait que trop de ravages. Souvent, cette littérature semble extravagante et absurde. On y voit volontiers un chef-d'œuvre de démence ou de mauvaise foi. Même si cela était vrai, il importerait d'en rechercher les raisons. Mais c'est un jugement sommaire et inacceptable. Il nous est suggéré par notre éducation classique qui nous rend imperméables aux autres formes de langage et de pensée. Cependant, l'étude systématique de la littérature prométhéenne montre, sans aucun doute possible, qu'elle a un sens.

A défaut de valeur logique, ses aspects les plus déroutants ont une signification psychologique. Il suffit de s'être familiarisé avec son symbolisme pour s'en apercevoir. Et, plus on pousse rigoureusement l'analyse, plus on découvre que ses visions d'ensemble et ses détails les plus bizarres ont un sens précis et compréhensible.

Il importe que les chrétiens connaissent cette signification. La foi n'est pas faite pour être mise à l'abri des intempéries, mais pour rayonner. Le monde de la foi et celui de la poésie prométhéenne ne doivent pas vivre comme deux univers sans commune mesure dont les habitants se jugent irrémédiablement étrangers les uns aux autres.

Des milliers de missionnaires ont franchi les mers et les murailles de Chine. Ils se sont faits les pionniers de la linguistique et de l'ethnographie pour porter, dans les cités interdites et les pays les plus étranges, le message de l'Évangile. Faire rayonner la foi, c'est, en effet, souvent, traduire les Livres saints, c'est apprendre toutes les langues de l'humanité pour répéter, en toutes, les paroles du Christ, de ses prophètes et de ses apôtres. Comment pourrions-nous, alors, regarder avec indifférence ou dédain la naissance, dans les pays de vieille chrétienté, d'un vaste secteur de langage et de pensée dans lequel nous ne saurions plus traduire les messages de la foi ? Il ne s'agit pas de se lamenter ou de se réjouir de ce que ce monde nouveau diffère profondément du monde classique. Il existe et cela suffit. Par rapport à la vieille Europe,

il est une sorte de nouvelle Amérique mentale. Il est habité par un nombre sans cesse croissant d'intellectuels et de jeunes hommes. Ils tiennent le langage traditionnel pour lettre morte; si de leur côté, les croyants ne comprennent pas ce nouveau langage et cette nouvelle mentalité, les ponts sont définitivement coupés. A cela il n'est pas possible de se résigner. Sur ce nouveau monde la croix doit être plantée.

Le fond de ce sens est un sens spirituel.

Il importe d'autant plus de faire rayonner de part en part la lumière de la foi au travers de ce monde poétique que le fond du drame qui l'agite est un drame spirituel. Il est semé de ruines et d'espérances chrétiennes. Quelle autre lumière pourrait mieux l'éclairer que celle de la foi?

C'est là le problème crucial. La signification psychologique, et même cosmique, que recèle la poésie prométhéenne ne se place pas seulement sur le plan de la vie humaine naturelle. On ne peut en comprendre les formes extérieures que si l'on pénètre dans le for intérieur qui les inspire. Mais l'on ne peut accéder au fond le plus intime de ce for intérieur que dans la mesure où l'on prend davantage conscience du caractère surnaturel du drame qui l'agite.

Le malentendu vient de ce que cette littérature prétend se situer en dehors de la foi, de même qu'en dehors du monde quotidien normal et des formes traditionnelles du langage. Elle se pose comme un monde à part, irréductiblement étranger à la foi. C'est là son erreur maîtresse. Mais l'erreur des croyants est à leur tour, de s'en tenir à cet aspect de la question et de perpétuer le malentendu en se laissant persuader qu'elle constitue en effet, un univers à part dont l'énigme est insoluble pour la foi.

Tout au contraire, aussi vrai que la poésie prométhéenne s'oppose à la foi, il est vrai que la foi est la clef de cette poésie.

Parce qu'ils tiennent la foi pour un fantôme absurde, les poètes prométhéens écartent la clef qui ouvre les énigmes capitales de leur poésie, mais parce qu'ils tiennent la poésie prométhéenne pour un ramassis de paroles incohérentes, pour un édi-

ice sans portes, les chrétiens, eux aussi, tiennent à distance de cette poésie la foi qui en est pourtant la clef.

C'est ce rideau de fer de l'incompréhension mutuelle qui doit être détruit. Il faut qu'il y ait un pont de langage et de pensée par lequel la lumière de la foi pénètre dans le monde de la poésie révoltée.

Mais cela n'est possible qu'à une double condition : tenir la foi pour la pierre angulaire de la réalité; tenir la poésie prométhéenne pour une grave et significative réalité psychologique. Alors seulement la clef de la foi peut rejoindre la serrure de l'hermétisme qui verrouille la porte de cette poésie, et l'ouvrir à la lumière de la Révélation.

Chez les poètes prométhéens, l'odyssée poétique n'est pas séparable de l'odyssée religieuse et antireligieuse. La seconde inspire toute la première. Ce caractère spirituel de leur poésie, encore que souvent blasphématoire et luciférien, est tellement capital que lorsqu'on cherche le sens majeur de cette poésie, c'est par sa confrontation directe avec le réseau des mystères chrétiens que l'on peut directement dévoiler l'architecture de ses énigmes maîtresses. La Révélation est, par excellence, la *grille* qui permet de déchiffrer les cryptogrammes de la poésie prométhéenne. Ces poètes ont vraiment tenté de créer une Bible de l'antithéisme. Les points cardinaux de leur vision de l'histoire humaine et cosmique sont littéralement décalqués sur les points cardinaux de la religion : le mystère de Pâques et le mystère de l'eschatologie. Ils les dénaturent, mais ils ne cessent pas d'en être tributaires.

Le thème de la « mort de Dieu » comme maladie de la foi.

L'idée-mère du prométhéisme est le fameux principe qui proclame la « mort de Dieu » et, corollairement, la naissance du surhomme. Ce n'est pas une déclaration épisodique, un blasphème accidentel, c'est le dogme primordial de toute la philosophie prométhéenne.

C'est là, essentiellement, une subversion du mystère central du christianisme : la mort et la résurrection du Christ, à Pâques.

Le prométhéisme en est le reflet symétriquement renversé lo
qu'il proclame la « mort de Dieu » dans un éternel vendre
saint et la naissance corollaire d'un homme nouveau, non pl
fils de Dieu, mais fils de révolte, sur les ruines de la divini

Que peut signifier exactement cette étrange subversion ?

Il est sûr, d'abord, qu'elle ne peut pas avoir de sens métaph
sique. Pour nous, chrétiens, Dieu existe de toute éternité, il e
le Vivant, par excellence, l'idée qu'il puisse mourir est un no
sens.

L'athéisme aboutit, lui aussi, à la même conclusion, quoiq
par un chemin exactement inverse. Dieu, dit-il, n'existe pa
Comment pourrait-il mourir ?

Certes, ce raisonnement est logique. Mais alors, pourquoi d
athées, la plupart des athées prométhéens, parlent-ils si souven
et avec tant d'insistance, de la « mort de Dieu » ? Qu'un ath
de l'espèce terre à terre nie Dieu et, une fois posée cette décl
ration, vaque à ses occupations profanes sans plus se soucier d
religion, il demeure logique avec lui-même. Mais que d'autr
hommes se prétendent, eux aussi, des athées et ne cessent, cepe
dant, de ruminer un thème d'origine religieuse et métaphys
quement impensable, voilà qui est doublement illogique. Cet illo
gisme leur incombe, mais il nous appartient de rechercher d
qu'il peut réellement signifier.

La « mort de Dieu » n'a pas de sens métaphysique, mais el
a un sens humain extrêmement profond, à la fois sur le plan d
l'histoire et sur celui de la psychologie.

Le thème de la « mort de Dieu » est d'abord un thème pur
ment chrétien, parfaitement orthodoxe, il est un mystère centra
de la religion : il désigne la mort humaine du Dieu fait homm

Or, précisément, c'est de ce thème chrétien que s'emparent le
prométhéens pour le dénaturer. Ils vivent dans les ruines d
mystère, mais ces ruines sont encore une part du mystère. C'es
chez Hegel, le premier peut-être, en tout cas le plus puissant d
tous les philosophes prométhéens, que l'on voit soudain très sub
tilement la méditation sur la mort du Christ au Calvaire se déna
turer, perdre son sens chrétien pour revêtir une significatio
athée. Pour lui le Christ meurt, mais il meurt totalement; loin d
ressusciter, il entraîne dans son tombeau l'idée du Dieu trans

cendant et personnel de la Bible. Chez Jean-Paul Richter, chez Nerval, chez Nietzsche, on retrouve la même interprétation subversive de la grande vérité chrétienne.

L'origine de ces spéculations antichrétiennes à partir du christianisme se trouve sans doute dans les deux séries de travaux de sape perpétrés contre l'intégrité de la Révélation : les applications du libre examen de plus en plus ruineuses pour le dogme et les efforts de certains historiens pour réduire l'existence historique du Christ et surtout sa résurrection à des mythes pieux, mais irréels.

En tout cas, le thème de la « mort de Dieu » dans le prométhéisme a une double origine religieuse et, par suite, une double signification spirituelle. Il part d'abord de la méditation sur la mort historique du Christ sur le Calvaire. Il s'y oppose, il est vrai, dans toute la mesure où il prétend ensuite réduire cet événement à un mythe, mais, même alors, la persistance de ce mythe dans l'âme prométhéenne et l'angoisse qu'il provoque en elle montrent que ce mythe s'enracine aussi dans une autre réalité religieuse, qui n'est plus la mort historique du Christ en Palestine, mais la mort du Christ dans les âmes qui perdent la foi. Les prométhéens prétendent nier Dieu, mais ils vivent interminablement dans les décombres du christianisme. Littéralement, ils sont hantés par le fantôme du Dieu qu'ils refusent. Leur odyssée est faite d'une interminable agonie de la foi dans leur âme; au double sens du mot agonie : mort et combat. Ils demeurent indéfiniment torturés par la haine et la nostalgie du christianisme.

Certains, il est vrai, prétendent réduire le thème de la « mort de Dieu » à une idée dialectique purement intellectuelle et profane. « Dieu est mort » signifie pour eux simplement que l'idée d'une divinité séparée de l'homme est abolie comme un mirage et que, par cette révolution intellectuelle, l'homme s'affranchit d'une illusoire domination céleste et se reconnaît comme étant lui-même le seul démiurge et sauveur du monde.

Ainsi présentée, la doctrine prométhéenne n'est plus qu'un froid schéma qui laïcise de façon complète l'emprunt qu'elle fait à la religion, et qui ne laisse plus de place à aucune inquiétude religieuse. Cependant, ce cas se présente rarement de façon

pure. Chez la plupart des prométhéens qui persistent à rumine le thème de la « mort de Dieu », cette méditation a un carac tère essentiellement ambigu. Elle exprime en même temps l refus de la foi et une souterraine persistance de cette foi. L'u ne va pas sans l'autre. En un mot, il s'agit, chez eux, bien moin d'une pure théorie que d'un complexe spirituel fondé sur l refoulement de la foi.

Bref, l'idée prométhéenne de la « mort de Dieu », loin d'êtr une impénétrable énigme pour les lumières de la Révélation s'avère comme une désagrégation délirante des données de l foi. Ce n'est pas le prométhéisme qui peut rendre compte de c qu'il appelle les illusions de la foi, mais, au contraire, la foi qu peut comprendre la nature essentielle de ce prométhéisme, so fils prodigue.

La « naissance du surhomme » comme maladie d l'espérance.

Aussitôt après la « mort de Dieu », le prométhéisme pro clame le principe corollaire de la « naissance du surhomme » Tandis que le premier correspondait à une subversion du mys tère du vendredi saint et à une négation de la Pâque du Seigneur le second exprime une dénaturation de la Pâque : ce n'est plus le Seigneur qui ressuscite, c'est la naissance d'un homme nou veau, athée, mais déifié par lui-même.

La « mort de Dieu » est une maladie de la foi; la « naissance du surhomme » est une maladie de l'espérance. La première se meurt de consomption, la seconde connaît l'exaltation d'une fièvre pernicieuse, c'est un délire de l'espérance devenue folle.

Ce fait place les poètes prométhéens dans une situation tout à fait à part. Tandis que le chrétien affirme la victoire de l'espé rance unie à la foi, tandis que l'athée ordinaire proclame le désespoir et le triomphe final du néant, le prométhéen est encore galvanisé par l'espérance [1]. Mais sans la foi.

1. On voit que le problème spirituel du prométhéisme est aux anti podes de celui que posent les différentes espèces d'existentialisme athée.

Si la foi est, chez le prométhéen, niée, vilipendée, réduite à une mèche qui n en finit pas de fumer, l'espérance, par une trange compensation, est saisie d'une fièvre ardente. Elle ne ouffre aucun délai, elle s'exalte frénétiquement. Pourtant, le ond du mouvement qui l'emporte hors de son orbite surnatu- elle est encore marqué par un immense besoin des promesses pportée par la Révélation. Ses extravagances ne sont pas un cas le génération spontanée. Elles dérivent, elles aussi, d'une subver- ion des grands mystères chrétiens.

On s'étonne souvent de l'aspect insolite du monde dans cette ittérature, et, aussi bien, dans la peinture qui lui est alliée. On st surpris d'y rencontrer une vision de l'univers dans laquelle outes les apparences usuelles de la réalité sont refusées, méta- norphosées et presque méconnaissables.

C'est dans ce fait même qu'il faut reconnaître un prolonge- ment déconcertant, mais réel, des visions de l'eschatologie chré- ienne. On ne peut comprendre l'intention majeure qui préside à cette façon cavalière d'en user avec le poids des réalités présen- tes si l'on n'y reconnaît l'impatiente volonté de nier l'ordre de la création et, surtout, les conséquences de la chute, afin de passer directement et magiquement, sans le Calvaire et sans le Jugement général dans le monde inouï des corps glorieux et des esprits libérés au sein de la Jérusalem céleste.

Car si les poètes prométhéens refusent d'admettre l'authenti- cité du mystère de Pâques et des faits de la résurrection du Christ, ce n'est pas du tout parce qu'un tel événement leur paraît trop prodigieux ou même insuffisamment établi par le témoignage des apôtres, mais parce qu'ils ne peuvent supporter l'amer délai qui sépare la résurrection du Christ de son retour dans la Parousie, dont ils connaissent si mal la splendeur.

Chez beaucoup d'hommes, la maladie de la foi est première, elle entraîne ensuite une maladie mortelle de l'espérance qui aboutit au désespoir. Chez les prométhéens, au contraire, c'est plutôt la maladie de l'espérance qui est première et qui provoque ensuite la maladie de la foi. Un excès d'impatience les pousse violemment à réclamer à l'instant la libération et la trans- figuration de l'homme. L'échec de cette impatience les porte à désespérer non de l'espérance, mais de la foi. Incapables d'accep-

ter les délais de l'œuvre de rédemption, ils prétendent alors s passer du Christ, qui n'a pas changé visiblement la face de l terre au jour de sa résurrection, et ils veulent susciter par eux mêmes sans délai non seulement le surhomme, mais aussi l surunivers annoncé par l'Apocalypse.

Bien entendu, cette Jérusalem céleste étrangement laïcisée es en soi un non-sens. Cependant, ce n'est un mirage qu'autan qu'elle est devenue un temple désaffecté. Les poètes prométhéen ont beau lui donner de nouvelles et fallacieuses dénominations l'instinct qui les porte encore à ne pas se contenter de la terr présente et à désirer de tout leur être la venue d'un renouvellé ment total n'en est pas moins un magnifique témoignage qu'il rendent à la nécessité de l'espérance eschatologique des chré tiens. Ils attestent ainsi avec une force extraordinaire qu l'homme n'est pas fait pour se contenter du monde de la chute mais pour entrer dans une vie divine, sur une terre renouvelée

La poésie prométhéenne comme maladie de la charité

Ainsi, chez les poètes prométhéens, la crise de la foi vien de la tragédie de l'espérance; celle-ci provient de ce qu Léon Bloy appelait dans une formule terrible : la faillite appa rente de la Rédemption, c'est-à-dire l'absence d'un Dieu visible le maintien de la douleur et de la mort et, surtout, le règne con tinu du péché et l'indignité des chrétiens.

Mais la vision de ce mystère d'iniquité que les prométhéens n savent pas surmonter entraîne pour eux encore une autre consé quence : ils rejettent l'amour de Dieu — la charité — pour épou ser la haine de Dieu. C'est là le centre de cette étrange maladi spirituelle qui les tient suspendus de façon si équivoque entre athéisme et antithéisme. En tant qu'ils nient la vérité de la fo ils sont réellement des athées, mais en tant qu'il haïssent Dieu ils nient leur athéisme au profit d'une foi luciférienne. Comment peut-on haïr ce qui n'existe pas ? Comment haïr Dieu si l'on n possède pas au moins une ultime et vivace racine de foi au fond du cœur ?

Les blasphèmes qui retentissent avec tant de violence dans

œuvre de Nietzsche, de Sade, de Lautréamont, de Mallarmé, Joyce et de bien d'autres, ne sont pas les cris d'une humanité lle d'angoisse en se découvrant orpheline sous un ciel vide, ais les imprécations de fils révoltés contre leur Père céleste. Leur ressentiment ne vient pas seulement d'un refus général l'existence du mal dans le monde, il provient aussi, plus inti-ement, de leur propre odyssée spirituelle.

De même que leur impatience les pousse à refuser les délais la Parousie, de même elle s'exaspère de ce qu'eux-mêmes sont pas personnellement déjà des êtres théophaniques. L'abbé rémond hésitait à considérer les poètes comme des mystiques anqués; sans doute avait-il raison pour la généralité des poètes, ais, pour les prométhéens, le doute est rarement permis. Kier-gaard l'affirme avec force de certains désespérés, quand il rit : « La religion, ils la haïssent en amants malheureux » *raité du désespoir*). Bon nombre de ces poètes ont eu une unesse pieuse, et lorsqu'on lit leurs œuvres on ne peut se éfendre à certains moments de penser qu'ils ont connu la délec-tion des grâces sensibles; mais un jour, quand ces grâces les nt quittés, ils n'ont pu supporter l'épreuve. Ils se sont révoltés, s ont éprouvé une haine aussi violente qu'était leur amour. D'une certaine façon, le thème de la « mort de Dieu » chez eux orrespond au thème de la nuit de la foi chez les mystiques, mais andis que les mystiques continuent sans faiblir leur quête de Dieu, à travers le désert de l'absence, les poètes prométhéens etournent en arrière vers les succulentes nourritures de l'Égypte; ls ne peuvent pourtant perdre le souvenir de la félicité qu'ils oûtaient dans la présence divine (la Schékina) et leur regret se hange en la fureur de la déception.

C'est de là encore que vient le goût des poètes prométhéens our les excès des passions charnelles et pour la délectation norose enfiévrée par les évocations criminelles. Ce n'est pas par asard non plus qu'ils ont gardé souvent un sens aigu du sacré. Certes, ce sens est perverti, il n'est plus dirigé par la foi ni nspiré par le respect surnaturel des choses saintes. Mais posséder un sens profond de la portée du blasphème, confondre les xcès du mal avec le sacré, ce n'est pas pure aberration, c'est perversion spirituelle, ce qui est bien différent. Ils ne voient pas

dans le blasphème une interjection anodine, un cri anachroniqu contre un Dieu auquel on ne croit plus; ils ne voient pas dan les passions de la chair et du sang de simples désordres sociaux ce qu'ils y goûtent, c'est le péché lui-même, c'est-à-dire exacte ment la violation d'un commandement sacré. Ils nient bie moins le sacré qu'ils ne le considèrent avec une sensibilité luci férienne.

Le principe de guérison est dans le renouveau du sen eschatologique, biblique et liturgique.

Comment, enfin, les chrétiens peuvent-ils répondre à la ques tion posée par cette grande maladie spirituelle des poètes moder nes ? Quelle nourriture spirituelle est la plus nécessaire aux pro méthéens ?

Le cas de ces poètes est si différent des autres qu'il exige un méthode de rechristianisation toute particulière. Il est assez inu tile de leur opposer pour commencer une foule de raisonnements si logiques qu'ils soient, pour leur démontrer la valeur supé rieure d'une philosophie chrétienne. Ils n'ont guère de goût pou les abstractions. Souvent, ils nient le principe de contradiction D'ailleurs, il leur arrive assez souvent de changer de positio philosophique et spirituelle. Ce ne sont pas des esprits systéma tiques. Au surplus si, chez eux, la foi est niée, c'est en un sen très spécial, puisque c'est davantage au nom de l'antithéism que d'un athéisme vraiment absolu. La foi, chez eux, n'est pa totalement inexistante, mais plutôt reléguée dans un repli obscu de l'âme. Ils la refoulent et ne veulent pas en entendre parler S'attaquer directement à ce refoulement, c'est entreprendre u travail de Sisyphe, car c'est le renforcer. Dans chaque nouvell raison de croire qu'on leur apportera, ils puiseront de nouvelle impulsions de colère et de révolte.

Ce n'est pas par hasard, en effet, qu'ils sont si irrationnelle ment tiraillés entre foi et haine, entre athéisme et antithéisme Cette aberration, si monstrueuse qu'elle puisse paraître, n'est pa inexplicable. Cette déchirante contradiction à l'intérieur de leu vision de la vie provient d'une autre, préalable et plus déchi

ante, contradiction dans le fond le plus intime de leur vie personnelle. La plupart d'entre eux ont vécu dans la foi. Ils furent chrétiens pendant leur enfance ou une part de leur adolescence. Voilà le fait capital de leur odyssée. Car le fait d'avoir vécu dans la foi est ineffaçable. Entre l'athéisme de l'homme élevé dans l'athéisme et l'athéisme de l'homme qui fut chrétien, il y a un abîme psychologique et même surnaturel. La doctrine athée intellectuellement professée par l'un et par l'autre peut être rigoureusement identique, les deux âmes qui la professent sont radicalement différentes. Il y a plus de différence entre eux qu'entre un Français né en France d'une famille purement française et un Chinois naturalisé français. Car le fait d'appartenir à une race spirituelle tient d'une façon infiniment plus étroite à l'âme humaine que l'appartenance à telle ou telle race purement humaine.

L'athée de naissance peut considérer les mystères chrétiens comme des mythes aussi fabuleux que ceux de la mythologie grecque, sans éprouver d'émotion particulière, mais celui qui fut chrétien ne le peut pas. Pour arriver à cette position de négation, il lui a fallu rompre des liens vitaux à l'intérieur de lui-même. Il peut se glorifier de cette rupture, y voir une preuve de force et d'indépendance, mais cette rupture laisse en lui une blessure peut-être cicatrisée, cependant toujours adhérente aux plans profonds et toujours prête à se rouvrir et à saigner. Un homme peut renier son père et sa mère, il ne peut pas faire qu'ils n'aient été son père et sa mère.

Qu'on ne dise pas que cette foi ancienne, jadis la leur, n'est plus qu'un fait passé, un cadavre aboli. Car si le passé de la matière meurt totalement, l'homme est, au contraire, cet être singulier pour lequel son propre passé ne peut mourir. La mémoire n'est pas un fichier archéologique, mais un élément vivant de la continuelle présence de l'homme à lui-même à travers toutes les époques de sa vie. Quoique devenu immobile et irrévocable, le passé intime de l'âme se conserve vivant dans le souvenir, et le souvenir lui-même est une fraction vivante du présent. Les animaux géants de l'ère secondaire et les pharaons d'Égypte ne sont plus que d'inertes images des temps passés, mais la foi que nous avons nous-mêmes personnellement vécue

pendant une époque de notre vie, même si maintenant nous la renions, continue à faire partie intégrante de notre passé, le souvenir la maintient toujours présente, quoique lointaine, dans notre âme présente. La foi que nous avons vécue demeure indestructible dans notre âme.

L'athéisme de naissance est le désert où l'arbre de la foi n'a jamais poussé, l'athéisme de révolte est l'hiver de la foi. Dans l'âme qui fut chrétienne, l'arbre de la foi fut planté, et il demeure indéracinable; nous pouvons lui interdire de reverdir, de fleurir, de porter fruit, mais il existe. Bien que ses rameaux soient secs et son tronc décharné, il porte toujours en lui la sève de la grâce, il est toujours prêt à connaître un nouveau printemps. Or, précisément, tant que nous refusons ce renouveau de la foi, c'est la présence indestructible de cet arbre apparemment mort, mais impossible à anéantir, qui provoque les affres de l'âme déchirée entre le présent qu'elle vit au jour le jour et la présence de son passé. L'athée de naissance est un célibataire, l'athée de révolte est un divorcé. De là ce ressentiment contre Dieu que ne peut pas connaître l'athée de naissance. De là aussi cette rage d'autodestruction, car l'âme révoltée voudrait se détruire elle-même pour détruire en elle l'ineffaçable trace du passage de la foi.

Ceci ne veut pas dire qu'en fin de compte le problème de la foi soit à bannir avec les prométhéens. Ce serait absurde. Mais cela veut dire qu'il ne peut pas être utilement abordé le premier. On ne saurait s'en étonner, d'ailleurs, puisque la maladie de la foi n'est pas première en eux. Non plus que la maladie de la charité.

La maladie qui est à l'origine de toutes les autres chez les prométhéens est celle de l'espérance. C'est elle qui réclame d'abord guérison. Soigner les autres, c'est s'attaquer aux conséquences; guérir le sens de l'espérance chez les prométhéens, c'est se porter à la racine de la maladie, c'est déraciner la cause première de leur tragédie spirituelle.

Pour aveugle et dévoyée qu'elle soit, l'espérance du renouvellement de toutes choses sur la terre demeure en eux le grand ferment que le christianisme a déposé dans ces âmes et qui ne cesse de les enfiévrer. Sortie par une folle impatience hors de son

rbite, elle réclame d'être ramenée vers l'étoile polaire qui est
e Christ de la résurrection et de la Parousie. Emportée, roulée
ar un orage intérieur, séparée de la foi par une catastrophe
pirituelle, elle s'est chargée de toutes sortes d'éléments hétéro-
ènes, inconciliables avec la foi; elle réclame d'être purifiée.

Il est clair, alors, que le plus puissant des remèdes à la
naladie du prométhéisme, c'est le renouveau du sens eschatolo-
ique. A ces hommes, il importe de montrer que la religion ne
e réduit pas à un dogme abstrait et à une morale convention-
elle, mais qu'elle apporte la plus puissante de toutes les espé-
ances. Loin de ruiner l'espoir qu'ils mettent en l'avenir, elle
'assume avec une plénitude et une certitude incomparables.

L'importance capitale de la résurrection et de l'eschatologie a
té gravement méconnue par la conception bourgeoise du chris-
ianisme. C'est sans doute pour cela que les sermons abordent
ouvent les thèmes de la foi et de la charité, mais presque jamais
eux de l'espérance. Proclamée vertu théologale, l'espérance
evrait être, elle aussi, au centre de la prédication, mais la pra-
ique la méconnaît de façon continuelle. Lorsque les prédicateurs,
à l'occasion, en parlent, ils la réduisent aux proportions mini-
mes d'un réconfort subsidiaire, à la confiance attendrissante
d'obtenir une petite place de paradis après la mort. Ils n'insistent
pas sur le fait qu'elle est un droit, un devoir, une grâce, une
vision surnaturelle de la vie, une forte nourriture céleste, une
adhésion enthousiaste au développement cosmique de la Rédemp-
tion.

C'est pourquoi le renouveau actuel du sens eschatologique a
une importance décisive. Il ne faut pas y voir un souci de spécu-
lations lointaines dont l'on pourrait se dispenser, mais le plus
authentique besoin d'épanouissement de la vertu d'espérance.
Comment l'âme imprégnée de l'amour du Christ ne serait-elle
pas avide d'anticiper par l'esprit l'heure de son retour triom-
phal? Le drame du prométhéisme montre en outre que ce renou-
veau du sens eschatologique a une véritable mission spirituelle
pour provoquer un nouveau rayonnement de la foi dans les âmes
déchristianisées.

Aussi importe-t-il de confronter aussi rigoureusement que pos-

sible les prétentions du prométhéisme et les promesses de la Révélation. Un critique littéraire s'est étonné que la *Mystique du surhomme* ait pu présenter le panorama d'une littérature comme système d'eschatologie et tentative de déification. Il suffit cependant de lire cette littérature pour constater qu'elle n'a pas une moindre ambition. L'exactitude réclame ce vocabulaire. Ce n'est d'ailleurs pas un aspect quelconque de la question, c'est le problème essentiel du prométhéisme qui est en jeu dans ce qui peut sembler, à tort, une simple affaire de terminologie. Car ces mots empruntés à la langue de la religion décèlent l'intention profonde de cette littérature. C'est enfin la tâche essentielle de l'exégète chrétien du prométhéisme de faire ressortir cet aspect majeur qui fait de la littérature prométhéenne une mystique subvertie, une eschatologie laïque, une entreprise de déification de l'homme par l'homme.

Plus révélatrice encore est la surprise du même critique littéraire s'étonnant que nous n'ayons pas opposé à la prétention de déification chez les prométhéens la volonté de sainteté dans le christianisme. Il va de soi qu'il serait dangereux de sous-estimer l'éminente valeur de la sainteté. Il ne faut pas que le mystère du vendredi saint éclipse celui de Pâques, mais il ne faut pas non plus se détourner du mystère de la mort sous prétexte de magnifier celui de la résurrection. Les deux sont inséparables. Nous avons nous-mêmes insisté plusieurs fois sur la nécessité de ne pas faire de l'eschatologie un stupéfiant et un moyen d'escamoter la morale. Nous ne participerons pas aux mystères de la joie si nous ne participons pas aussi à ceux de la douleur pendans le temps de l'épreuve. Nous avons protesté contre toute tentative d'échafauder une mystique gnostique et passionnelle.

L'erreur des prométhéens est de chercher une mystique en faisant fi de la sainteté; mais ce n'en est pas moins une erreur, quoique opposée, de prendre la sainteté pour une fin en soi et de croire qu'elle consiste en une perfection froide de conformité a une loi morale. Contre les prométhéens et contre l'esprit bourgeois il faut souligner que la sainteté est un lien vivant avec Dieu, la vraie et unique voie de la déification.

Car l'idée de la déification n'est pas une innovation fallacieuse des prométhéens. Elle est proclamée par les apôtres et par le

hrist lui-même dans l'Évangile, lorsqu'il répète la parole du saume : « Vous êtes des dieux. » (Ps. 82, 6; Jean, 10, 34.) Et il joute que « la Loi appelle dieux ceux à qui la parole de Dieu été adressée ». La Loi elle-même !

Nous ne sommes pas des dieux par nature, mais par adoption t par communication, en vertu de l'étonnante volonté de Dieu, ui a fait de nous ses fils, des membres de la famille divine, des éritiers du royaume divin. C'est ce que proclame l'apôtre Pierre ui-même dans sa seconde épître, et de la façon la plus formelle : La divine puissance nous a rendus *participants de la nature ivine.* » (1, 4.)

L'erreur des prométhéens n'est pas de croire à la déification de homme, mais de prétendre se l'octroyer par eux-mêmes sans articiper à la mort et à la résurrection du Dieu fait homme.

Il importe d'insister sans cesse sur ces vérités majeures ensei-nées par la Révélation, car l'âme des prométhéens ne peut pas etourner vers le Christ par la voie d'une vision religieuse de la ie, infirme et mutilée, mais par le rayonnement de la pleine et ulgurante lumière qui émane de la Révélation.

Où donc, alors, la trouveraient-ils plus largement déployée que lans la Bible et dans la liturgie? Dans la magnificence des ima-ges brûlantes et des gestes symboliques que l'Esprit-Saint a nspirés aux prophètes d'Israël et à l'Église du Christ?

Le renouveau du sens eschatologique n'est pas séparable du enouveau du sens biblique et liturgique. Leur admirable con-luence est une réponse prédestinée à la nostalgie et à l'amer-ume des prométhéens.

D'emblée, les grands voyants de la Bible : Ezéchiel, Isaïe, saint ean, et combien d'autres, se placent à leurs yeux sur le même errain poétique que les grands visionnaires du prométhéisme. à se situe un chemin de haute montagne qui semble peu pra-icable à l'homme de la rue. Pour les prométhéens, au contraire, 'est là que se trouve le pont supérieur, le seul qui ne soit pas oupé entre le Christ et eux. De même les pages les plus éton-antes de Ruysbroeck, du Pseudo-Denys, de tous les grands mys-iques qui exaltent les splendeurs divines, brillent encore à leurs eux d'une éblouissante lumière.

Mais il faut aussi dégager les paroles liturgiques de la rouille purement apparente dont la routine et l'ignorance les recouvrent, pour qu'ils découvrent la splendeur de son symbolisme et son indestructible harmonie avec les plus hautes visions de la Bible.

Bible et liturgie comprises et vécues dans la lumière de l'eschatologie, voilà le remède essentiel au prométhéisme.

Les poètes sont les plus aptes de tous les hommes à rentrer dans la religion du Christ par cette porte unique à deux battants. Ils sont sans cesse à la recherche d'un verbe magiquement révélateur et libérateur. Leur erreur est seulement de croire qu'il est au pouvoir de l'homme seul de créer un tel verbe. Le privilège unique de la Bible et de la liturgie est qu'elles contiennent les paroles *révélatrices*, *efficaces*, *péremptoires* et *libératrices* enseignées par le Verbe de Dieu et l'Esprit-Saint.

En un mot, tandis que pour l'homme de la rue c'est le Christ de l'Évangile qui conduit vers le Christ de l'Apocalypse, pour les prométhéens le chemin est exactement inverse.

Quand ils auront reconnu que la religion du Christ est porteuse de la plus haute espérance, ils seront eux-mêmes avides de reconnaître que le Christ est réellement venu dans l'histoire, avides de retrouver l'amour du Christ, et les « raisons » de l'athéisme tomberont en poussière.

Prenons garde, cependant, qu'il ne s'agit pas seulement d'un débat intellectuel, mais d'un drame spirituel. Des joutes dialectiques ne suffiraient pas à le dénouer.

MICHEL CARROUGES.

Lumières

pour avancer dans la vie de prière

Voici un livre qui vient à son heure[1]. Le titre de la traduction française : *Les étapes de l'oraison mentale*, est peut-être moins suggestif que le titre anglais : *Difficulties in mental prayer*. Mais peu importe le titre : c'est le contenu qui compte. A notre époque actuelle, où la génération des jeunes semble un peu méconnaître la valeur de la prière parce qu'elle est surtout sensible à l'efficacité de l'action pratique, au rendement de la vie chrétienne, il était utile de remettre sous ses yeux l'absolue nécessité de la vie intérieure et, pour répondre à ses véritables besoins, de lui montrer les difficultés qu'elle doit surmonter pour progresser dans l'oraison mentale.

Ce petit volume, écrit par un Irlandais, au surplus, par une âme profondément religieuse, un Cistercien réformé, Dom Eugène Boylan, est tout pénétré de réalisme pratique. Le but de l'auteur est nettement défini :

> Notre ambition n'est pas d'écrire un ouvrage théorique pour y discuter en termes abstraits des difficultés de la prière en général; nous voudrions plutôt aider les âmes individuelles à

---

1. Dom Eugène Boylan, O. Cist. A., *Difficulties in mental prayer*. Trad. française par le R. P. Minery, S. J., Les étapes de l'oraison mentale, 172 pp. Éditions Alsatia, 1949.

résoudre leurs propres difficultés; nous ne traitons pas la vi spirituelle à la manière objective et scientifique, mais d point de vue subjectif, celui de l'individu dans son expérienc personnelle (p. 77).

Dès lors il ne s'agit pas

de tracer des limites trop précises et définitives entre les diffé rentes étapes de la vie de prière... Il n'y a pas avantage à vou loir mettre plus de précision dans les notions et définitions qu'i n'en existe dans la réalité vivante de la prière elle-même. Ca la prière, si on la considère du point de vue de chaque individu peut être indéfinissable et inclassifiable. Et même s'il exist pour chaque individu une progression très discernable, il n sert à rien, en règle générale, de savoir à quelle étape on en est Ce qui est important, c'est de ne pas s'immobiliser et de con tinuer à grimper (p. 11).

Donc, en principe, il ne faut pas trop s'inquiéter des classifi cations. Ce n'est pas que l'auteur refuse crédit à la division clas sique de la vie chrétienne en trois étapes : les commencements les progressions, la perfection, ni qu'il dénie autorité à des maî tres de la vie spirituelle, tels que sainte Thérèse ou saint Jean d la Croix, qui ont « divisé le chemin de la prière en plusieur degrés ». Mais si claires que soient les divisions et les définitions il est assez malaisé de les vérifier dans la pratique.

Avec humour, Dom Boylan emploie cette comparaison :

Si l'idée venait à quelqu'un de fabriquer des vêtements en prenant la moyenne des mesures d'un certain nombre de per sonnes, il est probable que ces vêtements ne seraient faits à la mesure exacte d'aucune de ces personnes. Il en va de même pour la prière... Les divisions ne représentent qu'une tendance moyenne au cours d'une période où prédomine tel type de prière. Il n'est pas impossible que pendant la période dite de méditation, les autres types de prière soient pratiqués à cer tains moments. Il est, bien entendu, peu probable que tous ces types de prière soient pratiqués en même temps... La tâche d'orienter chaque âme doit donc être assumée avec un esprit très ouvert et avec une connaissance complète des directions possibles (p. 78).

Dans les limites d'un article, il ne nous est pas possible de suivre pas à pas cet « esprit très ouvert » qu'est Dom Boylan dans les découvertes et remarques qui naissent sous sa plume d'une expérience qu'on sent toujours à fleur de texte, mais il nous a semblé intéressant de dégager quelques notations ou « directions » utiles aux âmes soucieuses de progresser dans la vie de prière.

Ce qu'est la prière

Et d'abord, qu'est-ce que la prière? Essentiellement, on peut la décrire « comme une conversation aimante avec Dieu; surtout si l'on se souvient que dans une conversation on écoute et on parle tour à tour, et que de vrais amis peuvent converser sans paroles » (p. 16).

Son rôle est de « nous faire aimer Dieu de plus en plus ». Aussi, faut-il bien se convaincre que « ce sont les affections et les demandes qui constituent la prière » (p. 17). La méditation au sens strict n'est pas, à proprement parler, la prière. Elle en constitue simplement le prélude. « Il ne peut être question de vraie prière jusqu'à ce que l'âme s'exprime dans des *actes* ou *affections* » (p. 26). Sans doute s'agit-il surtout ici de la prière commune, et ces « actes » iront en se simplifiant au fur et à mesure que la prière progressera. Mais nous avons là le sens et la direction dans lesquels doit s'orienter l'oraison pour mener vers l'union à Dieu.

> A partir du moment où une âme peut *prier*, c'est-à-dire faire des actes dès le commencement de la prière, les considérations, exception faite pour les quelques instants de recueillement pendant lesquels on fixe l'attention, peuvent être laissées de côté (p. 34).

Bien entendu, si la facilité de prière cesse, il faudra revenir aux considérations pour préparer un nouveau départ. Mais il ne faut pas confondre le moyen et le terme, le tremplin et le saut. Il faut tendre au-delà. Le but est « le colloque avec Dieu, une

conversation qui peut se transformer en regard vers Dieu et en amour » (p. 36). En suivant cette ligne, la prière « devient une prise de conscience plus ou moins continuelle de la présence de Jésus vivant en nous, de Jésus croissant en nous, de Jésus nous modelant par sa Providence selon les désirs de son Cœur » (p. 121).

En d'autres termes, il faut entrer en contact intime, cordial, « familier » avec Notre-Seigneur.

> Le point essentiel de la vie spirituelle est d'entrer en contact avec Jésus aussitôt que possible, par chacun des exercices, surtout par la prière, et de rester en contact avec lui par tous les moyens et à tout prix (p. 47).

La vie spirituelle est avant tout affaire d'amour avec Jésus. Aussi, faut-il lui parler « familièrement, sur un ton abandonné, d'ami à ami ». « Aussi longtemps que le cœur est occupé de Dieu, avec des mots ou en silence, cela suffit » (p. 49). Il convient donc moins de s'occuper de soi que de Dieu. La concentration sur soi et non sur Dieu est un obstacle à la prière. « L'accès aux degrés supérieurs de la prière est absolument impossible aux âmes qui refusent de s'oublier elles-mêmes et d'oublier leurs efforts » (p. 49).

Cette attention à Dieu n'est pas réservée au temps proprement dit de la prière, et le contact avec Jésus, qui est l'essentiel, peut se prolonger dans toute la vie. Dans la mesure où elle progresse, la prière se mêle à toutes les occupations de la journée.

> La prière peut devenir continue à travers nos occupations les plus absorbantes, surtout si elle jaillit à l'occasion du travail qu'on est en train de faire, à l'occasion d'un besoin d'aide ou de patience dans les difficultés, à propos d'un mot de reconnaissance pour une disposition particulière de la Providence (p. 56).

Du moment que la volonté se tient unie à Dieu, la prière est assurée :

> La volonté est orientée vers Dieu, et les autres facultés expriment cette union en accomplissant leur devoir, ce qui n'est

pas autre chose que l'accomplissement de la volonté de Dieu. Par ce moyen notre travail devient une prière authentique (p. 60).

De même pour le religieux. La fidélité à sa règle prend valeur de prière, même lorsque ces prescriptions de la règle lui semblent fastidieuses ou déraisonnables.

> Vues sous cet angle, leur accomplissement devient une constante prière, une communion spirituelle prolongée; ce n'est pas seulement un appel à Dieu pour qu'il vienne dans nos cœurs, mais un lien de plus qui nous unit à lui... Chercher Dieu en vérité, faire sa volonté avec joie, l'aimer de tout son cœur, est l'unique chemin vers la prière authentique et vers la paix (p. 85).

Ces brèves indications ne suffisent pas à constituer un traité sur la prière, et Dom Boylan présente bien d'autres vues originales et fécondes, mais elles suffisent à nous introduire dans le climat où l'auteur veut faire évoluer notre pensée et notre cœur.

Pas de vie spirituelle sans prière

Ce dont il essaie de nous persuader dès le début, c'est qu'il n'y a pas de vie spirituelle sans prière. Il a des mots à l'emporte-pièce qui font choc : « Un chrétien qui ne prie pas, ne fût-ce que de manière inconsciente, est comme un homme qui ne pense pas et qui ne veut pas : un animal de la vie spirituelle » (p. 9). Qui veut vivre vraiment de la vie chrétienne et se sanctifier doit prier. « Chercher à prier et chercher la sainteté ne font qu'une seule et même chose » (p. 12). Les âmes qui se sont appliquées à l'examen de leur santé spirituelle et à la recherche des conditions de leur progrès moral le savent, « car elles ont fini par réaliser que la prière est la source de leur force spirituelle et le foyer de leur vie spirituelle » (p. 14).

Dom Boylan ne se lasse pas de le répéter : « Sans progrès dans la prière, il n'y a pas de progrès dans l'intimité » (p. 10). C'est

l'enseignement même de Notre-Seigneur à ses apôtres dans l Discours après la Cène.

> Tout le discours qu'il leur a adressé, la veille de sa Passion est une exhortation à la vie intérieure et une affirmation que la vie intérieure était l'unique source de fertilité de leur vie (p. 86).

A l'heure actuelle, c'est de la vie de prière et de pénitence qu l'Église a le plus besoin. A quoi bon tant de prédications, d'œu vres extérieures, d'activités? « Tout cela ne sera que vent e vanité si ce n'est animé par la vie de prière et par l'union à Dieu » (p. 86). Cela est vrai de tous, religieux, prêtres, laïcs. S la perfection consiste à *demeurer* dans le Christ, « commen pourrait-on *demeurer* dans le Christ, si ce n'est par la vie d prière » (p. 92) ?

L'explication en est simple, et saint Paul nous la donne. Quand nous prions, ce n'est pas seulement nous qui prions, mais l Saint-Esprit en nous.

> Le Saint-Esprit ne rend pas seulement témoignage que nous sommes fils de Dieu... Il prie en nous et pour nous; une prière ineffable, qui est la prière même de Dieu (p. 100).

La prière, qui nous met en contact avec Dieu, nous le rend présent et cette présence est essentiellement agissante.

> Dieu n'est pas venu dans nos âmes pour y rester inactif. Il vient pour secourir notre faiblesse, et, lorsque la grâce sanctifiante envahit notre âme par l'intermédiaire des sacrements ou par tout autre moyen, c'est le Saint-Esprit qui vient habiter avec nous, et qui nous donne non seulement les vertus infuses de foi, d'espérance et de charité en même temps que les vertus morales, mais nous accorde aussi ses sept dons : sagesse, intelligence, conseil, force, connaissance, piété et crainte de Dieu. Nous pouvons considérer ces richesses, dont la valeur se situe au-delà de toute appréciation, comme un nouvel organisme surnaturel qui nous rend capables de vivre une nouvelle vie harmonisée à notre nouvelle nature de fils de Dieu (p. 102).

Les progrès dans la prière vont de pair avec les progrès dans la sainteté

Aussi peut-on dire qu'il y a une sorte de parallélisme entre les progrès dans la prière et les progrès dans la sainteté.

Le progrès dans la prière est nécessaire pour avancer dans la perfection.

> Le chemin qui conduit au progrès de la prière est exactement le même que celui qui mène au progrès dans la vertu... C'est pourquoi celui qui veut vraiment être fidèle à ses obligations fait tout ce qui est nécessaire au progrès de sa prière. Bien plus, puisque la prière est le plus puissant moyen d'avancer en perfection et puisque son pouvoir augmente à mesure qu'elle se développe, aucun religieux n'a le droit de se risquer à négliger le progrès de la prière ni de prétendre qu'il n'est pas fait pour elle. Le progrès de la prière résulte du progrès dans la vertu, et le progrès de la vertu suit inévitablement le progrès de la prière (p. 70).

Retenons cette dernière formule; car, comme il y a progrès dans la vertu quand il y a progrès dans la prière, ainsi y a-t-il progrès dans la prière quand il y a progrès dans la vertu. « Tout ce qui noue ou détend l'amitié et l'intimité éveille ou détruit la prière » (p. 63).

> Il n'y a pas progrès dans la prière à moins que l'âme ne progresse dans la purification de la conscience, du cœur, de l'esprit et de l'action. La prière est une intimité d'amour avec Dieu. Il ne peut pas en être question aussi longtemps que l'âme est embarrassée par une habitude délibérée du péché, qui est la négation même de l'amour de Dieu, et un refus catégorique de lui livrer une partie de notre cœur ou de notre vie (p. 64).

L'auteur insiste sur ces dispositions nécessaires à l'épanouissement de la prière. Pureté de conscience, qui nous fait renoncer à toute action quand elle paraît contraire à la sainte volonté de Dieu. Pureté de cœur, qui consiste à garder toutes les affections

du cœur pour Dieu seul. Pureté de l'esprit, qui chasse tout ce qui est futile, frivole et vain et nous habitue peu à peu au souvenir continuel de Dieu. Pureté de l'action, qu'on appelle souvent pureté d'intention, qui consiste dans l'effort constant de n'agir que pour l'amour de Dieu et qui fait une guerre sans merci à l'amour-propre.

Cette interpénétration entre la piété et la vie de perfection est telle qu'à la limite elles semblent se confondre.

> Il devient évident qu'il y a une relation étroite entre la prière et le reste de la vie spirituelle, et qu'en fait, à mesure que l'on progresse la distinction entre les deux tend à disparaître... La prière et la pratique sont vraiment deux branches du même arbre de la charité (p. 69).

Il peut arriver pourtant en certains cas qu'il y ait une sorte de décalage entre la prière et la vie spirituelle.

> La proportion entre prière et progrès n'est pas la même pour tous. Il en est qui sont déjà avancés dans la perfection et qui cependant paraissent n'être encore qu'aux stades élémentaires de la prière; par ailleurs, Dieu peut accorder quelques-unes de ses plus hautes grâces à des âmes qui sont encore loin de la perfection (p. 71).

Dieu est maître de ses grâces. Et puis « la prière est un moyen de perfection, elle n'est pas la perfection elle-même ». Du moins peut-on affirmer une chose : « Si plus d'âmes se mettaient sérieusement à prier ou à essayer de mieux prier, un bien plus grand nombre parmi elles arriveraient à leur véritable perfection » (p. 71).

Les étapes de la prière

Puisqu'il y a un progrès dans la prière, encore faut-il connaître les étapes qu'elle traverse dans son développement. C'est ici surtout que se manifeste le caractère réaliste et pratique de la spiritualité de Dom Boylan. Il ne s'embarrasse pas de divisions,

e définitions, de discussions, de controverses et de polémiques ar la nature de la contemplation. Il nous a déjà dit pourquoi.

> La division de la vie spirituelle en étapes correspondant aux différents degrés de la prière tels qu'on les trouve d'une manière assez caractérisée au cours de l'évolution d'une âme et tels que les auteurs ont coutume de les rappeler n'est pas, dans la réalité, aussi précise et aussi nette, et à l'intérieur de chacun de ces degrés ne règne pas une parfaite uniformité (p. 19).

La prière est chose essentiellement vivante et mouvante. Elle ie se laisse pas enfermer dans des cadres trop rigides. « La prière volue comme évoluent les intimités humaines, et, comme elles, lle a ses saisons et ses variations » (p. 62).

Pourtant, en se plaçant au point de vue expérimental, on peut listinguer une série de formes de prières qui, normalement, s'enchaînent et rejoignent assez facilement les distinctions classiques.

1° En premier lieu, *la méditation ou la prière discursive*, « celle où prédomine soit la réflexion, soit la considération sur un mystère ou sur une vérité de la foi ». Toutes les âmes pieuses en ont plus ou moins l'expérience, mais nous avons déjà dit qu'elle ne méritait son nom de prière que si elle aboutissait aux « actes » ou affections et que si elle se tournait à aimer et à vouloir.

2° C'est précisément la prédominance de ces affections, actes, demandes, louanges, qui caractérise la « *prière affective* ». Elle est le terme naturel de la méditation.

> Ce genre de prière est essentiellement une conversation amoureuse avec Dieu; il revêt autant de formes qu'il existe de personnes et il ne comporte pas de règles précises. La seule chose importante est de parler au Seigneur avec ses mots à soi et de choses qui ont un intérêt pour lui et pour nous. Le Seigneur ne s'intéresse ni aux belles paroles ni aux règles de grammaire. La prière affective est souvent incohérente et un mot suffit pour exprimer une foule de sentiments (p. 52).

Puisque la prière affective n'est qu'amour pour Notre-Seigneur, elle recourt au langage de l'amour humain, avec ce qu'il a de

vif, de spontané, d'abandonné, de familier même, sans craindre ce silence qui est lui-même une preuve d'amour, car « l'âme doit se taire de temps en temps et écouter le Seigneur qui parle » (p. 53).

3° Ce silence, tout rempli d'amour, nous conduit à la « *prière simplifiée* » que les auteurs nomment souvent « la prière de simplicité ». C'est en quelque sorte une prière silencieuse, une prière

> où nos affections peuvent de plus en plus se passer de mots pour s'exprimer, et [où] il nous arrivera de nous contenter de nous tenir à genoux dans un silence d'adoration ou dans un sentiment de muette contrition ou de tout autre affection (p. 18).

Alors « l'âme peut se trouver disposée à passer quelque temps dans une pensée amoureuse ou un regard pour Dieu » (p. 57), et cela caractérise cette forme de prière. Certaines âmes sont étonnées à l'idée qu'on peut prier sans paroles. Mais il y a des silences tellement éloquents ! Le silence d'une mère auprès de son enfant malade n'est-il pas souvent plus riche d'amour que les paroles les plus tendres ?

4° Dans toutes ces formes de prières, la grâce de Dieu, certes, a été à l'œuvre; mais il arrive que Dieu intervienne pour jouer un plus grand rôle dans la prière d'une âme.

> Son action relève alors d'un genre nouveau qui peut échapper à l'observation superficielle. Il travaille dans les profondeurs de l'âme, sans faire appel à l'imagination ni aux émotions ni même au travail ordinaire de l'intelligence (p. 18).

C'est la « *prière de foi* ». « Cette prière gravite plutôt autour de Dieu entrevu à la lumière obscure de la foi, sans qu'il ait rien d'attrayant » (p. 137). Les sens, l'imagination, l'intelligence n'ont plus guère de place. Il semble qu'il y ait une inaptitude à prier de la manière ordinaire. « Nous avons donc une prière sans « actes », sans capacité de faire autre chose, si ce n'est de souffrir et de s'abandonner à Dieu » (p. 138). Nous avons conscience

une manière obscure que Dieu n'est pas loin. Il donne l'impression de se cacher derrière un rideau épais dans l'obscurité complète.

> Dans cette phase particulière de la prière, l'action de Dieu s'arrête aux profondeurs, sans effleurer les sens ou l'imagination, pas plus qu'elle n'offre à l'intelligence quelque chose à quoi elle puisse se raccrocher (p. 139).

C'est le domaine de la foi nue. Nous prions avec la volonté.

> Nous n'avons peut-être retiré aucune satisfaction de cette prière, mais Dieu a été honoré comme il se devait, et nous-mêmes, il faut y insister, encore que nous n'en sachions rien, nous sommes devenus plus saints et plus agréables à Dieu (p. 141).

Cela seul importe,

> puisque le but de la prière est de donner à Dieu ce qui lui est dû et non de nous procurer à nous ce à quoi nous n'avons aucun droit (p. 141).

5° Au-delà de cette prière, il y a encore des formes plus élevées, mais Dom Boylan ne s'attache pas à décrire les « cimes de la prière ». On sent qu'il ne veut pas détailler les grâces les plus hautes de la vie contemplative, car son but n'est pas de faire un traité de la vie mystique, mais d'aider les âmes de bonne volonté à surmonter les difficultés qui les arrêtent en chemin, et il lui suffit de les mettre sur la route où la grâce les entraînera plus loin selon les desseins de Dieu.

POSSIBILITÉ DE L'ASCENSION VERS LA SAINTETÉ ET LA CONTEMPLATION

Ces étapes ascendantes vers la perfection et vers la contemplation sont-elles accessibles à toutes les âmes généreuses ? C'est une question à laquelle l'auteur répond moins par une étude théorique du sujet que par une suite de réflexions concordantes. Il part de cette idée que le Christ, par les mérites de sa Passion,

a triomphé de tous les obstacles possibles qui peuvent se dresser sur le chemin de notre sanctification. « La meilleure réponse aux souffrances du Christ est de croire que, tels que nous sommes, elles peuvent réussir à faire de nous des saints » (p. 12). Puisque Jésus veut nous communiquer sa vie, comment croire que la sainteté n'est pas possible ?

> Comment un religieux peut-il encore dire que la sainteté n'est pas faite pour lui ? Quel droit un religieux peut-il avoir à soutenir qu'il n'est pas appelé à la vie de prière ? Comment un religieux peut-il croire que Dieu ne désire pas qu'il aille au-delà des premiers degrés sur l'échelle de la prière? Et même si des grâces spéciales sont nécessaires pour les sommets de la prière, comment un religieux... peut-il refuser d'espérer que Dieu lui donne tout ce qui est nécessaire pour vivre une vie d'union avec son Fils ? (pp. 130-131).

L'expérience vient d'ailleurs confirmer notre espérance et donner une base solide à notre confiance.

> Quel que soit son état de vie, on peut difficilement dire d'une âme qui se met généreusement à prier et à travailler à sa sanctification qu'elle ne sera pas favorisée des plus hautes grâces de prière (p. 78).

Beaucoup sont appelés. Tous le sont-ils ?

> La question de savoir si tous sont appelés ou non à ces états élevés ne nous retiendra pas ici. Il est cependant tout à fait sûr de dire que tous peuvent demander dans leur prière d'accéder à ces grâces de choix, et que tous peuvent s'y préparer (p. 149).

Cela suppose générosité, sacrifice de soi, humilité, sentiment de sa pauvreté spirituelle, confiance dans la miséricorde de Dieu et les mérites de Notre-Seigneur.

> On peut dire que si quelqu'un faisait l'essai de ne rien refuser à Dieu, mettons pendant une période de six mois, il serait étonné de la transformation de sa vie spirituelle (p. 150).

Si la prière se développe selon son rythme propre, « on peut normalement s'attendre à ce qu'elle conduise à une union si complète de cœur et d'âme avec Dieu qu'elle devienne contemplation » (p. 155).

On reconnaît là la doctrine de saint Jean de la Croix. Ayant cité un long passage de *La vive flamme d'amour*, Dom Boylan remarque que le Docteur Mystique a dépeint « les dispositions fondamentales requises pour le passage à la contemplation, à savoir qu'il faut accorder ses sens et ses désirs à Dieu. Cette disposition étant réalisée, on est en droit de la croire accessible rapidement » (p. 159).

Le drame, c'est que beaucoup d'âmes ne vont pas jusqu'au bout de leurs possibilités spirituelles. « Elles sont empêchées d'achever leur course par leur attachement à une bagatelle, à laquelle elles ne consentent pas à renoncer » (p. 149). Si elles restent souvent à mi-chemin, c'est « à cause d'un refus obstiné de leur part d'étouffer un petit désir d'amour-propre » (p. 150).

Le drame, c'est encore

> que nous ne réalisons pas la foi, nous ne vivons pas pratiquement de la foi, nous ne réalisons pas les effets du baptême et les possibilités de la vie chrétienne. Nous ne réalisons pas que la vie chrétienne est la vie du Christ vécue par le Christ en nous; qu'elle est autre chose que notre pauvre existence passée dans la solitude de notre faiblesse (p. 160).

Alors notre programme spirituel se rétrécit et nous ne pouvons pas nous empêcher de penser que la sainteté et le progrès dans la prière ne sont pas faits pour nous.

Il faut échapper à ce drame. Il faut nous répéter que « la sainteté reste encore aujourd'hui un devoir et une possibilité » (p. 162).

> Cessons de dire que ces choses ne sont pas faites pour nous et souvenons-nous que ce n'est plus nous qui vivons, mais le Christ qui vit en nous. Comprenons que notre force, c'est la force du Christ; nos espérances et nos possibilités, les espérances et les possibilités du Christ; nos besoins, les besoins du Christ; nos mérites, les mérites du Christ; notre esprit, l'esprit

du Christ, à savoir le Paraclet, celui qui fortifie, l'Esprit de Dieu (p. 164).

La vie active n'est pas un obstacle a la vie de prière et de perfection

Un dernier problème demande examen. Le progrès dans la prière et la perfection est-il réservé à ceux qui s'adonnent à la vie contemplative ou est-il possible aussi à ceux qui sont dans la vie active?

Dom Boylan n'écrit pas seulement pour les religieux contemplatifs; il écrit pour tous les religieux, pour tous les prêtres; il écrit même pour les laïcs. Sa pensée, qui sous-tend tout l'ouvrage, ne fait pas de doute. Il nous en avertit dès le début :

> Insistons tout de suite sur ce point que la *vie active*, dans l'état religieux ou dans le sacerdoce, n'est pas un obstacle — et loin de là — au progrès de la prière. Au contraire, l'état religieux, s'il est vraiment pris au sérieux, doit conduire l'âme au progrès dans la prière et elle doit l'y aider (p. 9).

Il ne faudrait pas croire que tout ce qui a été dit des progrès possibles dans la vie de prière est moins valable pour les prêtres que pour les religieux.

> C'est tout le contraire qui est vrai; le progrès dans la prière n'est pas seulement possible pour eux, mais il est d'une importance capitale, parce que, comme prêtres, ils sont appelés à la perfection de par leurs fonctions mêmes (p. 89).

Pour cela il faut et il suffit que la journée entière soit considérée comme le temps de la prière. Il y a deux voies possibles de progrès. « L'une est celle de la simplification de la prière pendant le temps fixé pour cet exercice. L'autre consiste à étendre la prière de telle sorte qu'elle se mêle à la trame de toutes les occupations de la journée » (p. 56). Ainsi toute la vie devient une prière continue.

> Si un religieux, après beaucoup d'années de vie religieuse,

n'est pas arrivé au degré de perfection qu'il aurait dû atteindre dans sa prière, ce n'est pas, jusqu'à un certain point au moins, parce qu'il est membre d'une congrégation active, mais plutôt parce que ses activités n'ont pas été aussi surnaturalisées et aussi intérieures que l'exigeait son devoir primordial de religieux (p. 72).

Nul endroit ou nulle occupation ne constitue en soi un obstacle à la prière, quand la présence continue et habituelle de Jésus est dans nos cœurs.

Toute action de la journée, si active qu'elle soit, à condition d'être accordée à la volonté divine, est faite en union avec le Christ, et elle n'est pas seulement une prière en elle-même, mais aussi un excellent point de départ d'un de ses colloques sans paroles ou d'une conversation plus articulée avec Jésus, qui peuvent faire de toute notre journée un temps de prière (p. 113).

Il ne faudrait pas évidemment en conclure qu'il n'est plus nécessaire de réserver un temps spécial à la prière, « car, nous l'avons dit, encore que nos activités peuvent être une prière, cela n'est cependant possible que si quelques-unes de ces activités sont exclusivement consacrées à la prière » (p. 123). La vie spirituelle qui n'est pas nourrie de lecture, de réflexion, de prière pure sera étouffée par les activités extérieures qui finiront par tout absorber. Voilà pourquoi le prêtre doit être fidèle à son oraison quotidienne. « Tout prêtre doit se réserver un temps pour la prière, de préférence le matin avant sa messe, le soir, s'il le faut; il doit se faire une règle stricte de ne jamais manquer de prier au moins pendant une demi-heure » (p. 93). C'est pour lui le secret de son avancement spirituel et de la fécondité de son ministère.

Nous voudrions clore l'étude du petit volume de Dom Boylan sur cette note de confiance et d'optimisme sain. La prière n'est pas un accessoire de la vie spirituelle. Elle en est l'âme; elle en est le ferment. Dans un monde replié sur lui-même et tourné vers la terre, il est bon d'ouvrir les ailes de la prière. Elle nous mène au Christ; elle nous identifie à lui; elle nous revêt de

« l'homme nouveau ». Elle nous entraîne au-dessus de notre infirmité humaine pour nous jeter dans les bras de Dieu, notre Force et notre Amour. Au-delà de nos déceptions, de nos échecs, de nos fautes mêmes, elle nous établit dans un climat de confiance et d'abandon.

Que jamais, jamais l'âme ne mette sa confiance en elle-même et jamais, oui, jamais, qu'elle ne cesse d'avoir confiance en Jésus... Alors nous serons remplis du Christ, en qui, avec qui et par qui, dans l'unité du Saint-Esprit, est toute gloire de Dieu (*in fine*).

† Louis-Marie de Bazelaire.
Archevêque de Chambéry.

Flamme de joie

FLAMME DE JOIE, Marie-Angélique de Jésus : ce titre et ce sous-titre rappellent le rayonnement ardent et lumineux d'une jeune musicienne morte à vingt-six ans au carmel de Pontoise. Il y a trois ans, le R. P. Paul-Marie de la Croix a brièvement raconté cette vie. Nous pouvons la mieux connaître aujourd'hui, grâce aux *Écrits spirituels* édités par la Prieure du carmel [1].

L'autobiographie surtout (pp. 66-234) est un document du plus grand prix : c'est là que se révèlent et la flamme de joie et la carmélite : pendant les vingt premières années, on ne voit qu'une jeune pianiste, élève du Conservatoire, brillante et fêtée, et dont les parents savourent et protègent les succès; et puis la piété de l'enfant mûrit chez la jeune fille et lui fait surmonter, dans sa vie personnelle et dans sa vie de famille, les obstacles humainement insurmontables qui s'opposent à sa vocation religieuse.

Les luttes sont poignantes, mais le Seigneur est si chèrement aimé que la joie rayonne encore au fond de l'âme et ne s'éteindra plus.

M. Bisiaux, le père d'Yvonne, était catholique de naissance, mais il était mal préparé à comprendre la ferveur religieuse de sa fille. Mme Bisiaux, née Rutishauser, en était encore plus éloignée : parmi ses ascendants, suisses ou allemands, il y avait des

---

1. *Flamme de Joie, Marie-Angélique de Jésus, du carmel de Pontoise* (1893-1919). Livre édité par le carmel de Pontoise, 1949, 346 pages.

catholiques, il y avait aussi des luthériens; elle-même était née luthérienne, mais s'était convertie au catholicisme; elle n'hésita pas cependant, pour faire apprendre l'allemand à sa fille âgée de huit ans, à la mettre en pension chez un pasteur protestant d'Allemagne. Quand Yvonne entra au couvent, la mère brisa tout lien avec elle et revint au luthéranisme. Ces traits font pressentir les conflits douloureux que la vocation d'Yvonne allait provoquer.

On les comprend mieux encore quand on remarque les brillantes qualités de l'enfant : douée d'un beau talent musical, elle est, à neuf ans, reçue au Conservatoire; elle devient l'élève préférée du pianiste Wormser. Sa mère est éblouie par ses succès précoces; mais bientôt elle voit sa fille, saisie par un idéal plus élevé, préférer sa foi à son art.

Yvonne estime que la vie spirituelle la plus haute, la sainteté, donne au musicien son achèvement. « Une chose que je n'ai jamais pu comprendre, c'est comment l'on pouvait faire de la musique sans être saint, et l'aimer sans vouloir le devenir » (p. 124); mais elle comprend aussi que la vie spirituelle est plus haute et plus profonde que la vie artistique.

Ainsi qu'elle le dira plus tard[2], « tout mon chant s'écoule en silence ». La carmélite ne méprise pas l'art musical qui lui a été si cher; la sainteté ne l'abolit pas, mais le consomme, elle donne à ses mélodies une résonance profonde qui saisit l'âme tout entière et la soulève dans une adoration silencieuse.

Pour la carmélite, ce silence n'est pas le terme suprême où tend sa vie. Marie-Angélique en connaît le prix; elle tend encore plus haut :

> C'est dans le silence que l'Époux et l'épouse sont ravis l'un de l'autre... Oh! qu'ils sont divins ces embrassements de Jésus! Qu'elle est donc profonde cette jouissance! Cependant, mon Seigneur, l'âme ne s'y arrête pas... La croix lui est plus douce que toutes les jouissances... Plus la croix devient pesante, plus le renoncement l'anéantit, plus elle se sent vivante... Elle sent que c'est là le pain de sa vie, et comme sa faim de Jésus-Christ

---

2. Texte cité ci-dessous, p. 7.

est insatiable, elle ne peut se rassasier de ce vrai pain que lui donne l'Époux et qui l'unira à lui (p. 198).

Cette page n'est pas de la littérature, c'est de la vie. Celle qui l'a écrite a dû, pour entrer au carmel, surmonter tous les obstacles que pouvait accumuler un amour maternel aveugle et faussé. Sa grande consolation était la sainte communion; mais sa mère surveillait ses démarches et l'empêchait de sortir à jeun. « Il me semble que du 1er juillet au mois de novembre (1912), je ne pus communier que deux fois. » Elle put cependant se rendre à Pontoise, et se présenter à la Prieure du carmel qui reconnut sa vocation.

Il fut décidé que l'agrément des parents serait demandé le 18 avril, fête de la bienheureuse Marie de l'Incarnation.

> Ce fut vers midi que, sous un prétexte banal, je parlai à maman pour la première fois de ma vocation; je sollicitai un essai; ce qui se passa alors fut affreux [3]. Dès que j'eus prononcé le mot de couvent, maman parut comme folle de douleur. Elle était encore dans ses larmes, mais un peu ravisée, quand papa rentra. Elle se présenta à lui absolument défigurée et tremblante, ce dont papa fut extrêmement saisi. Puis, tout de suite, elle lui dit la cause de son désespoir. Devant la souffrance de maman, papa oublia tout : Jésus permit qu'il ne vît plus en moi qu'une ingrate et une misérable. Il ne me frappa pas, mais ce qu'il me dit et me promit était pire que des coups... Je savais que tous deux, papa et maman, n'oublieraient et ne pardonneraient jamais et que, jusqu'au jour du bon Dieu, l'acte que je venais d'accomplir leur resterait un acte odieux devant lequel tout témoignage d'affection apparaîtrait comme un vil mensonge (p. 161).

Au lendemain de cette scène douloureuse, Yvonne écrit dans son cahier de notes : « O Jésus, vous m'avez consacrée par la souffrance. Donnez-moi de vous épouser dans la joie » (p. 162). Et la vie se poursuivit sous une surveillance impitoyable qui faisait disparaître tout livre de piété, toute image; ce fut un

3. La scène fut si violente que les concierges accoururent au bruit.

dépouillement plus rigoureux que celui du cloître, et aussi bienfaisant.

> Ce fut comme une grande lumière qui se fit en mon âme au sujet de la sainte pauvreté et j'en vins, je crois, à ne plus même éprouver de sensation lorsque tout, chez moi, avait été visité. Je tâchais seulement de préserver ce qui aurait pu donner lieu à de tristes scènes. Puis, étant assurée que toutes mes précautions ne donnaient aucun résultat, je mis toute ma confiance en Jésus. Il m'avait paru téméraire de marcher dans la vie intérieure sans le secours d'aucun livre, mais, lorsque je ne pus plus en posséder absolument aucun, Jésus se fit lui-même mon livre, et dès ce moment, l'oraison fut toute ma lecture (p. 165).

Plus pénibles que cette surveillance et ce dépouillement étaient les prévenances de l'amour maternel :

> C'étaient des tendresses, des persuasions, de vraies larmes, et c'était là mon véritable martyre. Je me sentais faible devant sa douleur, et il me semblait que Jésus me prenait tout mon sang, car je sentais que j'aimais mes parents plus que moi-même... C'est alors qu'à la première occasion où je paraissais devant mon Époux, toute accablée, brisée et gémissante, il me reprochait ma lâcheté... Ce fut en ces occasions qu'il me montra un jour combien il avait fait souffrir sa sainte Mère pour le salut du monde... Une fois enfin, il montra clairement que si je ne savais quitter mes parents, il ne m'accorderait pas leur salut, et que je mettrais le mien en danger (p. 167).
>
> Tout ce que je viens d'écrire sur mes affections était si fort, si ardent en moi, que je n'aurais jamais pu y résister si Jésus n'avait prouvé que son amour à lui est la force même. J'étais, moi aussi, toute amour... Tout, chez moi, était vibrant et brûlant. Mais mon Seigneur, qui est l'Amour même, s'empara de moi : il ne détruisit rien, mais tourna tout vers lui (p. 168).

Quelques semaines plus tard, le jour de la Pentecôte (26 mai 1912), la jeune fille se donna au Seigneur par les vœux de chasteté, de pauvreté, d'obéissance. Le Christ, de son côté, se l'attacha plus étroitement :

> J'avais de plus en plus besoin de faire oraison et me sentais

si profondément et perpétuellement recueillie que rien ne me semblait pouvoir troubler mon union avec Jésus, je veux dire ce regard que nous avions l'un sur l'autre, parce que mon Dieu m'était toujours présent, en sorte que si je l'avais vu continuellement des yeux de mon corps, il ne m'eût pas paru plus présent pour cela et je ne sais si j'aurais été davantage avec lui (p. 174).

Si je n'avais pas ainsi senti mon Jésus en moi, je ne sais si j'aurais eu assez de courage pour faire ce qu'il me fallait faire afin d'aller auprès du très Saint-Sacrement, tant on se tenait sur ses gardes et on me laissait peu de liberté. Je me disais bien parfois que je faisais des folies, et qu'une vie agréable et tranquille m'était offerte, alors qu'au contraire je paraissais plutôt chercher des fatigues et des croix, mais ces pensées n'avaient pas plutôt traversé mon esprit que je me sentais prise par un nouvel élan d'amour, et je ne savais qu'offrir avec joie ce que je souffrais à mon Bien-Aimé (p. 175).

J'avais été habituée aux fêtes, aux succès, à l'adulation. Je savais ce que c'était qu'être vaniteuse, et jusqu'alors j'avais même cherché en tout à être moi, me faisant une joie de l'originalité. Lorsque le bon Dieu fit la lumière en moi, tout changea : je tâchai de paraître le moins possible, d'être insignifiante quoique sincère et naturelle, et dès lors je ne cherchai plus que mon Jésus, car seul mon Dieu me paraissait vrai, beau et désirable... Il me poursuivait sans cesse... il me disait et me faisait sentir que je devais le plus possible éviter le contact avec le monde (p. 178).

Ce que Jésus m'enseignait encore, c'était l'amour de la croix. Lorsque je le voyais, il était le plus souvent crucifié... Je ne me lassais pas de souffrir et Jésus en profitait. Plus j'allais, plus il trouvait bon de m'humilier... (p. 179).

J'étais bien indigne de toutes ces grâces. A la fin, elles m'en attirèrent une autre : c'est que le monde ne me comprit plus du tout, de sorte que, après l'avoir fui, ce fut lui qui se mit à me laisser... Je me rendis vite compte que j'étais laissée de côté, mais mon âme resta dans une telle paix et une telle joie qu'il me sembla que mon divin Maître avait bien creusé dans son indigne petite servante, il paraissait bien l'avoir fait mourir à tout ce qui n'est pas lui... A la vérité, le travail était loin d'être fait en tout, et ce qui restait c'était la destruction intime (p. 180).

Alors j'avais la connaissance, l'intelligence de ma misère, tan-

dis que maintenant j'en ai l'expérience. Et ces peines intérieures, ces angoisses, cette nudité intérieure, toutes les souffrances dont parle notre Père saint Jean de la Croix dans sa nuit spirituelle, je les ignorais absolument. Par contre, pour l'extérieur, Jésus travaillait très fort (p. 175).

Cette œuvre de mort et de vie, si courageusement commencée dans le monde, devait s'achever au carmel; ici surtout nous apparaîtra le caractère le plus profond de cette action divine : « Mon Seigneur ne détruisit rien, mais tourna tout vers lui » (p. 163).

Le 2 février 1914, Yvonne, âgée de vingt et un ans, entra au carmel de Pontoise. Le sacrifice fut rendu plus douloureux par l'opposition irréductible des parents; Yvonne n'essaya pas une démarche repoussée d'avance; une amie voulait l'accompagner; elle préféra partir seule. Les premières semaines du noviciat furent attristées par les lettres irritées du père et de la mère; puis le silence se fit.

> Je m'étais souvent imaginé qu'au jour de mon départ, Jésus me prodiguerait beaucoup de caresses; mais ce jour-là, il me laissa dans un abandon comme j'en avais eu rarement jusqu'alors... Cependant, ce soir même, je pus faire oraison... J'y retrouvais Jésus; mais il me fit comprendre que, dorénavant, ce serait le sacrifice complet de moi-même... Et alors, spontanément, je m'offris (p. 191).

Le postulat puis le noviciat se poursuivirent ainsi dans le silence et la nuit, troublés douloureusement par les lettres des parents[4].

Peu à peu, ces grandes luttes s'apaisèrent; mais la novice s'efforçait en vain de rendre à sa vie plus d'activité et plus de joie :

> Je voulais sentir et agir à tout prix; or, ce que Jésus voulait, c'était établir mon âme dans le silence, et se la préparer en la plongeant dans l'abîme de son néant, en la vidant d'elle-même.

---

4. « Quant aux lettres de maman, qui arrivaient au nombre de deux ou trois par jour, elles étaient menaçantes ou déchirantes, et je ressentais vivement les unes et les autres » (p. 192).

Et moi, je me redressais sans comprendre que ma lumière était dans les ténèbres (p. 194).

Nous lisions plus haut : « Ce qui restait à faire, c'était la estruction intime »; elle commençait dans ce silence du no- iciat :

Ce qui se passe en moi est inexprimable. Cependant, c'est en moi, tout en moi que je chante Jésus. Cette mélodie, je crois pouvoir le dire, surpasse toutes les mélodies de la terre. Elle les surpasse tellement qu'auprès d'elle toutes les mélodies terrestres sont sans vie, sans âme. Cela, il y a plusieurs années que je le sens. Je dis plusieurs années, car à quinze ans, par exemple, certaines mélodies terrestres, de celles que l'on appelle sublimes, Beethoven, Bach, Franck, Chopin, arrivaient encore jusqu'à un certain point à me satisfaire : je trouvais qu'elles étaient pour Jésus un écho de mon âme. Mais ensuite, lorsque j'eus vraiment goûté mon Jésus, oh ! alors il me sembla que rien, plus rien sur la terre ne serait capable de dire ce que je sentais. Et cela, plus je vais, plus je le sens. Notre Jésus ne s'exprime pas. C'est lui qui vit en nous et nous vivons en lui et pour lui (pp. 196-197).

Il est très remarquable que cette description si émouvante des souffrances et des joies spirituelles s'unit à une mise en garde très ferme vis-à-vis des peines imaginaires :

Je n'aime pas les personnes qui ne parlent continuellement que de souffrances, crucifiement, anéantissement, oubli des créatures, car il me semble que l'amour porte tout cela avec joie et, bien plus, l'estime comme un précieux trésor. Et alors, il me semble que l'on doit être porté à en faire ce que l'on fait d'un trésor : on en savoure en soi-même la jouissance, sans trop le répandre au dehors, car ces trésors-là s'en vont en fumée dès qu'on cherche à les faire connaître. D'ailleurs, il faut être bien retenu sur ce point : bien des souffrances sont imaginaires, d'autres viennent de défauts dont nous devrions nous corriger, et le nombre des vraies croix est petit. Quant aux humiliations, elles ne peuvent pas même exister, car enfin, de quelque façon que l'on nous traite, on nous accordera toujours plus qu'il ne convient à un néant, et à un néant souillé.

Il me semble que le chemin le plus sûr, dans la joie comme dans la peine, c'est l'oubli de soi... Il me semble aussi que l'on ne peut s'oublier sans être joyeux, car le grand obstacle à notre joie, c'est nous-mêmes... Enfin il me semble qu'une vraie carmélite doit avoir toutes les joies de Dieu son Époux, et toutes ses peines, et rien d'autre. Elle doit avoir le Cœur de Dieu, infiniment sensible au bien des âmes. Mais pour cela il faut qu'elle soit sainte. En voyant la sainteté de ma vocation, j'ai compris qu'elle était au-dessus des forces humaines. Et alors, sans avoir consulté Thérèse, je n'ai trouvé que son moyen pour être au gré de Jésus : me faire toute petite (pp. 204-206).

Au cours de l'année 1917-1918, Marie-Angélique est soulevée par des grâces insignes vers ce terme entrevu, la contemplation de sa petitesse et de l'amour du Seigneur.

Il était l'Amour et c'était comme s'il m'avait environnée, absorbée... Il me montra ma petite âme : je n'en vis aucun détail, mais ce que j'en vis était ravissant, éclatant de lumière. En même temps, Jésus me montrait que toute cette lumière, toute cette beauté venait de lui, que c'était son œuvre, qu'il avait fait tout cela dans un petit néant souillé, ce qui semblait faire sa joie. Lorsqu'il me montra que tout venait de lui et que j'étais néant, ce fut comme une lumière éblouissante qui inonda mon âme (p. 209).

Les mois qui suivirent furent douloureux et riches de grâces, l'âme sentant chaque jour plus vivement son néant et en même temps entendant chaque jour, plus impérieux, l'appel du Christ à la charité.

A l'oraison, dans la journée, il me fait comprendre combien et comment il veut que j'aime mon prochain. Il veut faire de sa petite épouse un abîme de douceur, afin qu'elle aime comme il a aimé (p. 211).

Au cours de l'automne 1917, cette transformation de l'amour en charité devient de plus en plus exigeante et pressante.

Longtemps, j'ai essayé de rayonner, et je vis que j'essayais en vain, car Jésus me dit que je n'étais pas encore anéantie,

et qu'il ne laisserait rien transparaître que je ne le fusse entièrement. Il y a quelques années de cela. Dès ce jour, je n'ai plus pensé qu'à Jésus, je n'ai plus cherché qu'être rien pour qu'il fût tout. Et Jésus a vu qu'en toutes choses je n'agissais que pour lui et il a été content, il s'est installé chez moi et y a demeuré à son aise... Et au contact de Jésus, je vis que je ne pouvais plus aimer rien de la terre... Le cœur de l'homme me semble petit, et surtout je vois que les pauvres créatures si faibles sont entourées d'illusion. C'est comme une lumière immense que je vis sur le créé; moi qui me croyais détachée de tout, je vis ce que je n'avais jamais vu... Lorsque cette lumière si vive sur le créé pénétra mon âme, elle se trouva un moment toute isolée, et Jésus me dit qu'il avait fait en moi ce vide, afin que je le remplisse par la charité... Je crois que maintenant toute affection naturelle me sera impossible, mais, à cause de cela, je sens que je pourrai d'autant mieux *aimer*. Maintenant en moi tout amour est *charité*. Cela je le cherche du matin jusqu'au soir (p. 213).

Le 17 juin, elle écrit au P. Pascal :

Au-dedans de mon âme, tout est lumière : je vois l'abîme infini de la majesté et de l'amour de Dieu... Puis cet abîme de ma misère. Les événements extérieurs, les créatures, tout cela ne m'apparaît plus que dans cette Vérité qui est Dieu. Je vois sa gloire, puis les âmes, rien que les âmes... C'est maintenant pour moi une autre vie... Ce dont je le remercie le plus, c'est d'avoir tout à fait libéré mon cœur (p. 214).

Le 24 :

Avant-hier, en faisant mon action de grâce, je me trouvais en présence de la très Sainte Trinité : c'était l'Infini, mais aussi quelque chose d'Admirable, d'Ineffable, de Ravissant... Je ne voyais rien, mon intelligence seule voyait, admirait, adorait. Je n'étais plus moi-même, j'étais néant... Cette Trinité adorable attirait mon néant, et cela avec une douceur infinie qui m'enlevait toute crainte. Et moi j'aurais voulu me perdre en la Sainte Trinité. Et je compris que Dieu m'attirait ainsi, parce qu'il m'avait libérée de toute attache aux créatures. Et tandis que j'étais pleine du désir de m'unir à cette Trinité, ou plutôt qu'elle m'unît à elle, Jésus me fit entendre — mais sans se montrer à

moi plus distinctement que les deux autres Personnes — qu'il serait mon Médiateur auprès du Père et du Saint-Esprit en faveur des âmes.

Lorsque ceci fut passé, je débordais de paix et de joie, car dorénavant, lorsque je prierai pour les âmes, le Christ priera, intercédera pour moi, avec moi (p. 216).

Cette transformation rayonna, dès cette époque, dans la vie de la carmélite : « C'est vers cette époque, dit la Mère Prieure Marie de l'Incarnation, qu'elle me parut mourir à elle-même et faire de tels progrès en toutes les vertus, surtout en obéissance, humilité et charité, qu'elle me sembla mûre pour le ciel. »

Même les Sœurs ignorant le secret de sa vie intérieure constatèrent un changement en leur jeune compagne. « Je ne saurais préciser exactement la date, dit l'une d'elles. Je crois que ce fut vers mai ou juin 1918. A partir de ce moment, ce fut une vraie transformation. On sentait sa « demeure pacifiée », et l'on peut résumer ainsi sa vie depuis cette époque : paix souriante, charité fraternelle, oubli de soi sans défaillance, le tout enveloppé d'un grand recueillement, qui, lui, était visible depuis le début de sa vie religieuse, et dont j'avais été frappée, si bien qu'en la voyant je pensais : « C'est une âme comblée par Dieu. »

« La dernière année, dit une autre Sœur, les premiers mouvements avaient complètement disparu. J'eus l'impression que son âme était pleinement pacifiée et transformée » (p. 217).

En février 1919, la grippe sévissait dans le monastère. Marie-Angélique en fut atteinte; peu auparavant elle écrivait, dans un billet à la Mère Prieure :

Quand nous aimerons assez, quand nos yeux seront ouverts, alors Jésus viendra : nous pourrons nous unir à lui, le contempler sans craintes, sans angoisses, sans défaillances, *in aeternum*. Oh ! oui, hâtons-nous !

Le Seigneur répondit à son appel; la grippe se compliqua de pneumonie. La nuit qui précéda sa mort, le Seigneur lui fit sentir le sacrifice et elle le dit simplement à son infirmière : « Je crois que je vais mourir », et elle ajouta : « C'est trop jeune pour mourir. »

Le matin, elle appela sa Mère Prieure : « J'ai une confidence à aire à votre Révérence. Je crois que je vais mourir. » Puis, sur n ton joyeux : « Ma petite Mère, que ce sera bon de mourir ntre vos bras. Vous m'aiderez, n'est-ce pas ? — Oui. Vous êtes n paix ? Vous êtes bien avec Jésus ? — Ah ! oui, nous sommes i unis ! Nous ne faisons qu'un ! »

Le soir elle expira. « J'ai eu l'occasion, écrit l'infirmière, d'assister plusieurs mourantes; je puis dire que cette mort m'a frappée par son silence impressionnant. Ni râles, ni paroles, ni soupirs; trois élans qui la soulevèrent dans le plus profond silence » (p. 231).

Jules Lebreton, S. J.

LA CÉLÉBRATION DU CULTE PAROISSIAL

Le Centre de Pastorale Liturgique vient de tenir à Versailles une session d'études qu'ont suivie avec un intérêt manifeste quelques trois cent-cinquante ecclésiastiques. Le nombre des congressistes qui grossit chaque année est un signe que le mouvement étend son influence... au-delà même des frontières de France : cette année — fait nouveau, je crois — on remarquait la présence de nombreux prêtres ou séminaristes belges, luxembourgeois, anglais, hollandais, portugais, dont le recteur de Lisbonne, italiens, espagnols, suisses, et même plusieurs martiniquais, dont le curé de Fort-de-France. Et j'en oublie peut-être. Mgr Garrone, archevêque-coadjuteur de Toulouse, et Mgr Guyot, évêque-coadjuteur de Coutances, ont suivi toutes les réunions et ont dirigé quelques carrefours.

Malgré la diversité des participants à cette session, puisqu'il y avait des prêtres chargés de paroisse, des missionnaires, des professeurs et des religieux, une parfaite communauté de vues s'est établie entre eux et a donné à la session sa physionomie extrêmement sympathique et détendue.

Le sujet traité était vaste : *la célébration du culte paroissial*. Les rapporteurs l'étudièrent sous ses différents aspects, historique (abbé Chirat, dom Botte), théologique et mystérique (dom Hild), pratique. Deux ou trois conférences furent élevées et difficiles, mais l'abbé Rauch, organisateur de la session, rappela opportunément que le problème est à étudier en ses racines doctrinales et que seuls ceux qui sont auparavant nourris des grands principes trouveront comme tout naturellement les applications pastorales authentiques. La plupart des rapports furent d'ailleurs très concrets. Signalons entre autres ceux du P. Régamey sur le lieu de la célébration, de Cruiziat sur les attitudes et les gestes, du P. Gélineau sur le chant, du P. Roguet sur la vérité des choses devant servir au culte. La causerie du chanoine Martimort sur la structure de l'assemblée liturgique fut particulièrement prisée, car elle permit de nouer en synthèse tous les aperçus de la session. Ajoutons qu'en ces journées, pour joindre la pratique à la théorie, furent « célébrées » une messe pontificale par

Mgr Audrain, évêque-auxiliaire de Versailles, une grand'messe, une messe dialoguée, une messe avec chants français, une paraliturgie à l'occasion de la fête de l'Exaltation de la Croix.

Les congressistes présents étaient évidemment des « convertis » au travail liturgique, ou le devinrent sans peine. Mais on doit penser à tous ceux qui ne purent bénéficier de ces journées d'études et souhaiter que le C.P.L. publie bientôt le texte des leçons de Versailles[1] et en monnaye la doctrine et l'esprit au cours de sessions diocésaines.

Cette session sur la célébration liturgique fut immédiatement suivie d'une autre sur *le prêtre et l'art sacré*, organisée par le P. Régamey.

P. V.

1. Elles paraîtront dans le n° 20 de *La Maison-Dieu*, vers la mi-décembre. Signalons aussi qu'une session aura lieu l'an prochain au même lieu et à la même date, consacrée à *Messe et charité*.

LE MOUVEMENT THÉOLOGIQUE EN AMÉRIQUE DU SUD

Le sujet abordé dans cette chronique est à peine connu en Europe. Aussi sommes-nous heureux de trouver dans la revue nord-américaine *Théological studies*, n° 4 de décembre 1948, un article très documenté du R. P. Gustave Weigel, S. J., sur cette question importante au premier chef. Le travail des théologiens sud-américains doit nous laisser d'autant moins indifférents que, dans ce grand continent, s'affirme avec une netteté qu'elle n'avait jamais eue jusqu'ici une pensée noble et puissante dans d'autres domaines, à tel point que l'ancien ambassadeur de France en Argentine, M. Wladimir d'Ormesson, a pu écrire récemment : « J'ai la conviction que le siècle que nous avons devant nous sera celui de l'Amérique du Sud. »

L'apport des théologiens sud-américains confirme-t-il, dans le domaine qui leur est propre, cette prévision optimiste? Il nous semble que l'article du P. Weigel fournit à cette question d'utiles éléments de réponse. Ce religieux a longue-

ment séjourné en Amérique latine, il fait état de son expérience, expérience limitée, dit-il, car le continent est vaste, et il note que son tour d'horizon ne concerne que l'Amérique du Sud, l'Amérique centrale étant totalement exclue. Son article n'en constitue pas moins une vue d'ensemble intéressante dont nous croyons utile de donner ici d'importants extraits, en les complétant au besoin à l'aide d'autres sources.

D'abord, quelle fut dans le passé l'activité théologique de l'Amérique du Sud?

Manifestement, dit le P. Weigel, le catholicisme a eu beaucoup à faire pour la formation des mœurs et de la *Weltanschauung* de l'Amérique latine. De grands saints ont aimé ce continent et y ont travaillé. Saint Pierre Claver exerça son ministère parmi les esclaves noirs de ce pays qui s'appelle aujourd'hui la Colombie. La bienheureuse Mariana de Jésus sanctifia le Quito de son temps. Saint Toribio (Turibius), sainte Rose de Lima, saint François Solano et le bienheureux Martin de Porres furent contemporains dans le Lima du XVI^e^ siècle, qui était la métropole de l'Amérique coloniale espagnole. De saints missionnaires moururent martyrs dans le Brésil, le Chili, l'Argentine. Non seulement le catholicisme dressa des monuments de sainteté, mais il construisit aussi des temples du savoir : l'Université de San Marcos, la plus ancienne du nouveau monde (1557), n'est plus une université catholique, mais elle fut fondée par l'Église. L'Église créa aussi beaucoup d'autres universités, dont la plupart ont disparu, et dont certaines sont encore florissantes sous d'autres aupices, comme, par exemple, l'Université de San Felipe, connue aujourd'hui sous le nom d'Université du Chili. Ces universités étaient des centres de théologie, car, durant la période coloniale, l'activité des universités était surtout consacrée à la théologie et au droit canon.

Il est par là même évident que l'Amérique du Sud a une tradition théologique. Qu'en reste-t-il, et qu'a-t-elle produit?

D'abord, il faut reconnaître que la théologie sud-américaine, celle d'hier ou celle d'aujourdhui, n'a pas apporté une contribution sensationnelle. Elle ne s'est pas bornée cependant à une stagnation stérile. On n'y peut déceler de grands mouvements, quoique beaucoup de travaux qu'elle a produits manifestent une vie authentique évidente. C'est à peine si quelques noms sud-américains sont familiers aux théologiens des autres continents, encore que Penido, du Brésil, soit un auteur connu des spécialistes à cause de son étude sur l'analogie (M. T. L. Penido, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, Paris, 1931) : cependant, ce théologien est plutôt rattaché à l'Université de Fribourg qu'à l'Amérique du Sud.

Commençant son tour d'horizon par l'extrême-nord, le P. Weigel s'arrête au centre théologique constitué par la Fa-

culté de Théologie de l'Université Javeriana de Bogota, en Colombie. Cette Faculté, pratiquement, est la maison d'études de la province colombienne de la Compagnie de Jésus, qui dirige toute l'Université. La Faculté ne publie pas de revue exclusivement théologique, mais la *Revista Javeriana*, dirigée par quelques professeurs de cette Faculté, publie de temps en temps des articles de théologie et sciences connexes. Elle est plutôt une revue d'intérêt général, comparable, toutes proportions gardées, à la revue française *Études*.

Au-dessous de la Colombie et sur la longueur de la côte ouest se trouve l'Équateur. On n'y trouve aucun centre théologique, mais un groupe vivant et désireux de fonder une Faculté de théologie à Quito.

Au Pérou, la plus proche république vers le sud, la Faculté de théologie de l'ancienne Université de San Marcos ne fait qu'un avec le séminaire de Lima. Sans cesse, depuis la Constitution *Deus Scientiarum Dominus*, cette Faculté, qui est autorisée à décerner les grades pontificaux, s'est efforcée de s'élever au niveau d'une vraie activité scientifique, et son corps enseignant est composé de professeurs de nombreux pays. Ils ont à faire face à de multiples difficultés mais leurs efforts méritent d'être loués.

Le pays le plus au sud est le Chili, où l'on trouve le zèle le plus ardent pour le travail théologique. Cela est dû à la fondation de la Faculté de théologie de l'Université catholique du Chili, à Santiago, en 1935. Là sont réunis des professeurs de toutes les parties du monde, et les étudiants, aussi bien séculiers que réguliers, viennent de tous les coins du pays et aussi pardelà les frontières. En 1940, la Faculté a fondé une revue (annuelle pour l'instant) sous le titre : *Los Anales de la Faculdad de Teologia*. Les articles sont des essais sérieux dont les auteurs ont un réel mérite, submergés qu'ils sont par des occupations de toutes sortes. De ce groupe, il faut détacher Mgr Eduardo Escudero, l'un des théologiens les plus éminents de l'Amérique du Sud.

Près du Chili, de l'autre côté des Andes se trouve l'Argentine, la plus prospère et la plus imposante des républiques sud-américaines. Il ne sera pas surprenant d'y trouver un centre théologique et moins surprenant encore de le trouver près de Bue-

nos-Aires, la ville la plus évoluée et la plus belle de l'Amérique du Sud. Ce centre est double mais peut être considéré comme unique, les professeurs des deux institutions étant pour une large part les mêmes : il s'agit du séminaire diocésain de Villa Devoto et du Colegio Maximo de San José, à San Miguel. Les deux institutions ont le droit de conférer les grades pontificaux et elles préparent les étudiants au doctorat. Les professeurs sont surtout argentins, et ils publient de nombreux articles de théologie, notamment dans la revue *Ciencia y fe*. L'un des professeurs de San José, Octavi Nicolas Derisi, dirige l'importante revue thomiste *Sapientia*. Quand nous parlons de la théologie argentine, nous ne devons pas omettre le nom du Dr Juan Sépich, l'un des intellectuels de premier plan du pays, qui a publié des travaux théologiques. Mgr Juan Straubinger est également en train d'apporter une sérieuse contribution par le moyen d'une revue biblique qu'il a fondée lui-même : *Revista Bíblica*, dont nous avons parlé dans une précédente chronique.

Un phénomène théologique intéressant, dit le P. Weigel, est l'Institut de théologie de Buenos-Aires pour les dames, où le nom du P. Gaynor, P.S.M., est en vedette, et où des cours complets et ex-professo de théologie sont donnés aux dames, qui viennent en foule à cette institution. Il existe semblablement des *Cursos de Cultura Catolica* pour les hommes, où quelque chose de semblable est donné. Buenos-Aires manifeste un ferment théologique incontestable.

On ne peut conclure sans dire un mot du Brésil. Selon le P. Weigel, il est impossible d'y découvrir un centre où l'investigation théologique soit une fervente et frappante réalité. Mais on ne peut omettre le nom du P. Joseph Mors, S. J., dont les séries de manuels théologiques ont donné satisfaction en de nombreuses parties du monde. Il existe au Brésil deux importantes revues qui publient beaucoup d'articles de théologie : la *Revista eclesiastica Brasileira*, revue trimestrielle publiée par les Franciscains à Pétropolis, et *Vozes de Petropolis*, également à Pétropolis. Ne quittons pas le Brésil sans signaler un ouvrage récent écrit par un bénédictin brésilien, dom Stephano Tavare Bettencourt, qui intéresse directement la spiritualité : *Doctrina ascetica Origenis*, (Libreria Vaticana, 1945, 155 pages). C'est un travail d'un réel mérite traitant spécialement de l'angélologie et de l'anthropolo-

gie d'Origène en fonction de l'ascèse.

Ce bref exposé du P. Weigel, auquel nous avons ajouté quelques renseignements complémentaires, soulève nécessairement certaines questions.

Tout d'abord, dit le P. Weigel, il est évident, d'après les données qui précèdent, qu'un travail théologique est déjà accompli en Amérique latine. Puisqu'il en est ainsi, pourquoi n'est-il pas mieux connu ? Ensuite, quelle est la quantité du travail produit, car il est impossible de concevoir un centre d'études sans une espèce de production pouvant être objectivement évaluée ?

Il n'est pas difficile de répondre à la première question, dit le P. Weigel. Si l'on excepte *Los Anales*, de la Faculté de théologie de l'Université catholique du Chili, je ne connais pas d'organe exclusivement dédié aux études théologiques. Il en résulte que les efforts de l'Amérique du Sud n'ont pas de moyen de communication connu qui soit formellement et exclusivement une revue théologique.

Ceci rend la seconde question plus urgente. Que font les théologiens sud-américains et quelle est la valeur de leurs travaux ? En général, dit le P. Weigel (que nous résumons ici comme nous l'avons déjà fait plus haut), ces théologiens accomplissent des travaux d'approche. Pour eux, le travail théologique est une tâche difficile à laquelle ils ne peuvent consacrer le meilleur de leur temps. D'abord, les professeurs exclusivement dédiés aux sciences sacrées sont peu nombreux. Ils sont, de plus, souvent appelés à donner des conférences sur des sujets culturels. A cause du manque de prêtres (lamentable phénomène de l'Amérique latine dont nous avons parlé dans une précédente chronique), les théologiens sont astreints à de multiples travaux et obligés de prendre une part prépondérante dans l'animation des mouvements intellectuels catholiques. Submergés par cette multiplicité d'œuvres extérieures, comment pourraient-ils produire des travaux achevés ?

Ce qui gêne aussi considérablement leurs études, c'est l'absence presque complète de bonnes bibliothèques où l'on puisse trouver des ouvrages modernes. Et même si les théologiens peuvent trouver les livres nécessaires et achever leur travail, ils auront de grandes difficultés avec les éditeurs et les imprimeurs. Les maisons d'édition ne s'intéressent guère au travail scientifique, qui ne vise qu'un public restreint. De plus, dit le P. Weigel, dans la grande majorité des villes de l'Amérique du Sud il

est impossible de trouver des caractères grecs ou hébreux et si, par une chance inespérée, on peut en avoir, ils ne seront pas du « corps » désiré. La simple impression en langue latine n'est pas chose aisée dans un monde où le latin est peu connu. Toutes ces difficultés, conclut le P. Weigel, font de la simple production matérielle du travail scientifique une entreprise héroïque.

Les obstacles d'ordre psychologique, ajoute le P. Weigel, sont aussi immenses. L'évolution actuelle de la culture sud-américaine la rend peu propre à la pénétration métaphysique. Même l'investigation historique détaillée selon les normes de la méthode strictement scientifique n'est pas appropriée à son esprit. Cet esprit aime à brosser à grands traits, pour une présentation générale et rapide, des vues d'ensemble en couleurs et lignes aisément assimilables pour un cerveau qui est seulement impressionné par le concret palpable. Il a un sens aigu de la dialectique, mais il aime mieux se servir de ses dons pour des polémiques d'ordre politique ou pour des critiques passionnées que pour la méditation philosophique. Très intelligents, les Américains du Sud ont une plus grande confiance dans les intuitions spontanées que dans la pensée analytique précise. Il en résulte que, même lorsque l'esprit d'investigation scientifique est inculqué à de jeunes hommes, leur entourage se montre assez dédaigneux à l'égard de leurs travaux. Une conséquence pratique de cette attitude est que l'érudition ne bénéficie d'aucune subvention, et que les théologiens, qui ont rarement des revenus suffisants pour faire vivre des fondations, sont ainsi privés des moyens financiers nécessaires à leurs recherches.

A la lumière de ces observations, la seconde question revient : que font les théologiens sud-américains ?

La réponse, dit le P. Weigel, est qu'ils accomplissent effectivement une tâche ingrate. Ils orientent leur travail dans le sens de la vraie science théologique et de sa nécessité, et ils initient leurs étudiants aux méthodes scientifiques dans ce domaine. Aussi, l'ancien idéal qui se bornait à une simple mémorisation du manuel fait rapidement place à une meilleure conception de la théologie, laquelle est chose vivante ne pouvant être saisie que par une méditation fidèle et laborieuse des différentes sources de la foi selon une méthode rigoureusement scientifique. Comme premiers fruits des efforts des théologiens, nous notons parmi les étudiants une profonde estime à l'égard du travail théologique et un goût très prononcé pour la science théologique telle qu'elle est présentée actuellement.

Le travail est seulement commencé d'hier. Il ne faut pas s'attendre à ce qu'il produise dès maintenant des publication qui ébranleront le monde. Cependant, l'estime pour la théologie vraiment scientifique ne pourra déborder les grands centres théologiques qu'à la suite de travaux importants qui ne manqueront pas de surgir d'un jour à l'autre comme fruits du vigoureux effort signalé plus haut.

les théologiens qui travaillent aujourd'hui en Amérique du Sud ne rendent qu'à être surpassés. On ne peut savoir combien durera la phase actuelle de cette tâche, mais il y a de réelles espérances pour l'avenir de la théologie sud-américaine. Optimistes et pessimistes peuvent faire là-dessus des pronostics bien différents; en tout cas, il est impossible pour l'instant de savoir lequel de ces deux pronostics sera confirmé dans les années à venir.

RENÉ ANDRÉ.

NOTES SUR LA TRADUCTION BIBLIQUE
A PROPOS DE PUBLICATIONS RÉCENTES [1]

Il ne suffit pas d'avoir un sens profond des valeurs du texte original pour être bon traducteur. Lorsque ce sens est très affiné, il risque même d'imposer le silence à celui qui en est doué. Le texte prend un relief si délicat, une vie si secrète que tous les mots français usités d'ordinaire pour le rendre semblent le schématiser de façon arbitraire et impie. Le contact intime avec la parole de Dieu nous fait entrer dans un mystère qui nous dépasse et que nous n'osons pas enclore en des mots de notre langue, craignant de nous fermer à d'autres certaines voies d'accès secrètes qui n'ont pas été les nôtres, mais que l'original offre cependant en ses multiples virtualités. Cette impuissance à traduire recouvre peut-être un manque de foi dans le charisme de l' « interpretatio sermonum ». Et la lecture des publications de M. Osty suffirait d'ailleurs à nous montrer que le charisme de l'exégète tend à s'achever en celui du traducteur. M. Osty est conscient lui aussi des limites de la traduction.

Il existe une foule de tournures du texte sacré devant lesquelles le traducteur démissionne. Alors M. Osty laisse l'expression non traduite, se bornant à la décalquer, comme l'ont fait toutes les grandes versions classiques de l'Ecriture. Mais très souvent — et c'est là qu'apparaît le charisme du traducteur — M. Osty découvre une expression française des plus savoureuses, si savoureuse même que l'on n'eût jamais pensé à lui trouver de correspondant en une autre langue, et il s'en sert pour rendre tel idiotisme que l'on aurait cru lui aussi intraduisible [2].

1. Chanoine Osty : *Les Epîtres de saint Paul*, Édit. Siloë, 1946. — *Les Évangiles synoptiques*, Édit. Siloë, 1948. — *L'Evangile selon saint Luc*. Bibl. des Édit. du Cerf, 1948. — *Les quatre Evangiles*. Édit. Siloë, 1949. — *Les Epîtres de saint Paul aux Corinthiens*. Bibl. des Édit. du Cerf, 1949.

2. Par exemple :

Mc, 5, 13 : ἐπνίγοντο (imparfait à valeur durative exprimant un spectacle auquel on assiste et qui se prolonge). *Loisy* : « Et ils se noyèrent en la mer. » *Segond* : « Et ils se noyèrent dans la mer. » *Crampon* : id. *Osty* : « Et *les voilà qui s'étouffaient* dans la mer. »

Mc, 5, 26 : πολλὰ παθοῦσα ὑπὸ πολλῶν ἰατρῶν (πολλά insiste au moins autant sur la variété abracadabrante des traitements que sur

Ces inventions heureuses qui rendent accessible une parole scellée ne sont pas le seul apport de la traduction de M. Osty, ni même, à notre avis, le principal. Nous apprécions plus encore la critique sévère de maintes pseudo-traductions qui s'étaient implantées en notre langue.

M. Osty a su dépister un grand nombre de ces décalques spécieux. Il nous rappelle, par exemple, qu'on ne peut se contenter de mettre un futur français à la place d'un futur grec, car ce futur grec peut avoir lui-même la valeur très spéciale d'un inaccompli sémitique. Il n'est pas une forme verbale dont M. Osty n'essaie ainsi de préciser la valeur, compte tenu du substrat possible, et à laquelle il ne s'efforce de découvrir une tournure française réellement équivalente [3].

M. Osty ne se laisse pas entraîner par son intuition personnelle. Il a tiré parti des meilleures traductions récentes, tantôt leur empruntant une formule particulièrement heureuse, tantôt les citant en note pour les critiquer ou les présenter objectivement au choix du lecteur. Cependant cette utilisation très proche des recherches précédentes ne nuit pas à la cohérence de la traduction qui nous est présentée. L'effet déroute parfois, mais le lecteur attentif se rend vite compte qu'une fidélité facile et superficielle a été volontairement sacrifiée à une fidélité plus profonde et moins apparente.

Nous ne croyons pas forcer les termes en qualifiant d'exceptionnelle la réussite de M. Osty. Sa traduction mérite de devenir classique parce qu'elle est essentiellement critiquable; et c'est une qualité rare pour une traduction que de pouvoir servir de base à un ample travail d'amélioration critique. Nombre d'exégètes et de modestes amis de la Bible regrettaient l'éparpillement des efforts et des trouvailles dans les traductions néotestamentaires récentes. Voici un traducteur appuyé sur une méthode sûre, une connaissance des textes sérieuse et surtout un sens du français exceptionnel. La langue authentiquement française qu'il a utilisée est en effet l'une des plus résistantes à l'érosion du temps, car elle appartient à un type plus savoureux qu'académique.

Nous voudrions, pour achever, sou-

---

l'intensité des souffrances). *Loisy* : « Elle avait beaucoup souffert, par beaucoup de médecins. » *Segond* : « Elle avait beaucoup souffert entre les mains de plusieurs (?) médecins. » *Crampon* : « Et avait beaucoup souffert du fait de nombreux médecins. » *Osty* : « *Elle en avait vu de toutes sortes* avec bien des médecins. »

Mc, 6, 43 : καὶ ἦραν κλάσματα δώδεκα κοφίνων πληρώματα καὶ ἀπὸ τῶν ἰχθύων (πληρώματα vient en opposition à κλάσματα. Il s'agit d'évaluer la quantité des morceaux plutôt que de dire qu'ils ont été en fait remportés dans des couffins). *Loisy* : « Et l'on emporta de morceaux douze corbeilles pleines, ainsi que des (!) poissons. » *Segond* : « Et l'on emporta douze paniers pleins de morceaux de pain et de ce qui restait des poissons. » *Crampon* : « Et l'on emporta douze corbeilles pleines de morceaux et de ce qui restait des poissons. » *Osty* : « Et on emporta des morceaux *de quoi remplir* douze couffins, ainsi que des restes de poissons. »

3. Par exemple : le participe présent accompagné de l'auxiliaire « εἰμι » a valeur de duratif soutenu. Dans ce cas, le français utilise l'infinitif accompagné de l'auxiliaire « être à ».

Ex. : Mc, 5, 5 : « Et sans cesse, nuit et jour, dans les tombeaux et par les montagnes, il *était à pousser* des cris et *à se meurtrir* avec des pierres. »

gner les très grands services qu'un effort de traduction peut rendre à l'exégèse la plus désintéressée. La traduction offre en effet aux diverses interprétations exégétiques une occasion de s'affronter de façon fort significative. C'est dans le « rendu » très soigné et à peine glosé d'une péricope que transparaît au mieux une interprétation et que l'on peut juger synthétiquement de sa cohérence. Traduire rappelle opportunément qu'une analyse ne se clôt que par une synthèse, et qu'un contenu de pensée doit pouvoir s'exprimer — non sans efforts — en quelques mots.

J. B.

A travers les revues

COMMENT LIRE LA BIBLE

Pour faire suite à l'article du P. Chifflot, paru dans le numéro d'octobre de *La Vie Spirituelle*, il faut lire l'étude sur le « Thème de la marche au désert dans l'Ancien et le Nouveau Testament » publiée par le R. P. Jacques Guillet, S. J., dans les *Recherches de science religieuse* (avril-mai-juin 1949). On y trouvera un bel exemple d'intelligence de l'Écriture sainte.

« L'Exode, dit l'auteur, est l'événement décisif de l'histoire d'Israël. Dans la conscience du peuple, la marche au désert, entre le miracle de la mer Rouge et le miracle du Jourdain, tient la place qu'occupe dans la conscience chrétienne la vie de Jésus » (p. 161). C'est en effet le temps des miracles, et surtout de la présence active de Dieu dans son peuple.

L'importance de cette période heureuse est si grande que son souvenir a totalement transformé l'antique liturgie israélite au point qu'on puisse penser que les quinze premiers chapitres du Livre de l'Exode « aient constitué comme une sorte de drame liturgique, joué durant la nuit de la Pâque et s'achevant au Temple par le chant du cantique de Moïse accompagné des danses des femmes israélites » (p. 163). La célébration liturgique de l'Exode revêt ainsi une « valeur efficace de communion actuelle avec un Dieu dont l'action passée garantissait la pré-

nce indéfectible dans l'histoire
u monde » (p. 163). L'Exode
préfigure les temps messiani-
ques, que les prophètes (cf. no-
mment Amos, 5, 25; Osée, 2,
5-17; Jér., 23, 7-8; Isaïe, 14, 3;
5, 8; 43, 16-21; 48, 21; 52, 11-12)
t les psaumes (Ps. 78 particuliè-
ement) décrivent comme une
econde et définitive Exode.

Cela est si vrai que, pour saint
'aul, tous les événements de
'Exode « sont arrivés aux Juifs
omme des types et ont été écrits
our nous instruire, nous qui
ommes arrivés à la fin des
emps » (1 Cor., 10, 2).

Le P. Guillet remarque aussi
ue « le récit de la tentation de
ésus au désert, durant quarante
ours de jeûne, est un rappel
manifeste des quarante ans de
'Exode » (p. 178).

Appuyé sur le passage de saint
'aul cité plus haut, l'auteur
eut conclure que le passage de
a mer Rouge était la figure du
aptême chrétien, la manne et
'eau du rocher les symboles de
'Eucharistie :

Entre la façon dont Jésus accom-
lit l'Exode de son peuple et celle
ont il fonde ses sacrements, il existe
ne sorte de symétrie. Le peuple hébreu revivait chaque année son Exode dans sa liturgie. Jésus l'a revécu dans son cœur d'abord, puis dans sa chair et dans son sang. Ce geste a définitivement accompli et rendu vaine à jamais toute la liturgie d'Israël tendue vers un souvenir. Il a en même temps inauguré une ère nouvelle. Désormais, son Exode doit être à son tour revécu par les chrétiens. Tel est le rôle de leur liturgie et de leurs sacrements, qui ne sont point l'évocation d'un passé révolu, mais le don d'une présence vivante.

Les sacrements ont été institués par Jésus-Christ. C'est un point de foi. On l'entend généralement en ce sens que Jésus a voulu les sacrements, sinon dans les détails de leur rite, du moins dans leur substance. Peut-être n'est-ce pas assez dire. En accomplissant l'histoire d'Israël, Jésus nous montre aussi comment il institue ses sacrements. Car s'il revit dans son existence l'histoire de son peuple, ce n'est pas seulement parce qu'il en est le type parfait : c'est aussi un signe qu'il donne à tout homme. Il prend à son compte l'expérience de l'humanité. Pour pouvoir baptiser les siens, il doit d'abord être plongé dans son propre baptême; pour pouvoir leur distribuer le calice de sa table, il lui faut d'abord absorber son calice. Mais, une fois le calice consommé, une fois immergé jusqu'à en mourir dans les grandes eaux de la souffrance, une fois traversée l'horreur du monde déserté de Dieu et livré à Satan, Jésus est ressuscité (pp. 180-181).

« SPIRITUALITÉ DES LAICS »

La nouvelle revue *Foyers* a commencé la publication d'une bien intéressante série d'articles sur la spiritualité des laïcs, où l'un des deux directeurs, notre vieil ami Joseph Folliet, avance pas à pas dans la solution de l'un des plus importants problèmes spirituels de l'heure.

Après en avoir montré la portée et l'urgence, Folliet précise très heureusement ce qu'il faut entendre par un laïc : « Un chrétien, un citoyen du peuple de Dieu, le soldat du Christ, l'homme de la paroisse et de l'Action catholique, l'homme du siècle et du monde, l'homme du temporel » (juin 1949, p. 128). On pourrait ajouter, l'homme du diocèse et de l'Église, dans la mesure surtout où le laïcat d'Action catholique collabore à l'apostolat hiérarchique (cf. à ce sujet les études intéressantes de M. l'abbé Hasseveldt, parues dans *Masses ouvrières* de juillet 1948, *Documentation catholique* du 27 mars 1949, dans le *Courrier des Militants d'Action catholique*, juillet-août 1949).

Pour en revenir aux articles de notre ami Folliet, nous craignons qu'il n'apporte plus de confusion que de lumière quand il recourt à la division classique des deux vies contemplative et active pour poser comme principe qu'au laïc convient une spiritualité de l'action.

Voici le passage qui nous gêne :

> La tradition spirituelle distingue entre l'état contemplatif et l'état actif et soutient que, de soi, le premier est supérieur au second. L'état contemplatif est celui des hommes et des femmes qui renoncent totalement au monde pour se consacrer à la prière et à la pénitence : il concerne les moines et les moniales et, selon des vocations individuelles, quelques religieux, quelques prêtres, voire quelques laïcs. La vie dite active revient aux religieux non cloîtrés, au clergé et, par excellence, aux laïcs. Entre ces deux extrêmes, saint Thomas d'Aquin apercevait une tierce voie (celle des Ordres mendiants!) qu'il appelait la vie mixte et dont la formule était *contemplata aliis tradere*, livrer aux autrui le fruit de sa contemplation.
>
> Que cette formule convienne aux Ordres mendiants, je n'en discutons pas, et saint Thomas d'Aquin était plus compétent que moi en la matière. Nous ne saurions oublier pourtant qu'elle définit toute espèce d'apostolat, puisque l'apôtre communique Dieu à ses frères et qu'il ne peut remplir ce rôle s'il n'a pas Dieu

lui, c'est-à-dire s'il ne le connaît et ne l'aime pas. Elle s'applique ac aussi, *quodammodo*, disait core saint Thomas, à la vie des ifs et, par conséquent, des laïcs ût 1949, p. 179).

Loin de nous de refuser cette vision des deux vies, sous le prétexte qu'elle ne serait pas d'origine chrétienne, mais grecque : e P. Camelot a montré dans tte revue (mars 1948) à quel oint non seulement cette divion correspond à une réalité inontestable, mais combien elle est evenue d'Église. Ce que nous egrettons, c'est que Joseph Folet lui donne un sens qu'elle n'a as pour saint Thomas (à qui cependant il se réfère) et pour tous es Pères de l'Église (le texte de ulien Pomère, cité dans le numéro précédent de cette revue, aura rappelé à nos lecteurs).

Pour les Pères, et saint Thomas, en effet, la vie contemplative est une vie centrée sur intellect spéculatif — nous disions maintenant sur le connaître, sur la « science pure », et lus spécialement sur la connaisance de Dieu, dont le médium st, sur cette terre, l'amour, la ie active étant centrée sur l'acion extérieure. sur l'exercice de intellect pratique. Par action, il aut entendre non seulement les activités temporelles, nécessitées par notre condition de vie ici-bas, mais d'abord l'exercice des vertus morales, l'affranchissement du péché, l'acquisition laborieuse de la perfection chrétienne.

Ce que nous appelons maintenant l'apostolat ressortit à un ordre de réalités fort différent, qu'il faut interpréter du point de vue de l' « envoi » par le Christ, de la fonction dans l'Eglise, de la charité parfaite, et non point par référence aux deux vies, dont le critérium se prend d'une réalité de nature, commune à toute l'humanité, chrétienne ou non. Cela est si vrai que, pour saint Thomas, l'apôtre (le prélat, dit-il exactement) doit exceller dans les deux vies (II^a II^{ae}, q. 182, a. 1, ad 1^m).

C'est donc être infidèle au langage des Pères et de saint Thomas que de réduire l'apostolat à l'action. Si on le fait, c'est qu'on donne aux mots une autre signification (fort répandue de nos jours, il est vrai), mais on ne peut alors éviter l'équivoque et brouiller les notions.

Si l'on s'en tient au langage des Pères, on ne peut écrire, comme le fait notre ami, que la vie active revient aux religieux non cloîtrés et au clergé : ils

doivent exceller dans les deux vies, car en tant que tels, ils échappent à cette division des deux vies qui se prend d'un autre point de vue que leur « envoi ». De même, il est inexact de penser que la formule *contemplata aliis tradere* définisse tout espèce d'apostolat : elle n'en définit adéquatement *aucune*; l'apostolat, encore une fois, appartient à un autre ordre de réalités et de classement. Cette formule définit un état de vie qui aussi peut convenir à un philosophe ou un savant aussi bien qu'à u prêcheur de l'Évangile.

En bref, nous craignons qu l'usage équivoque des notions d vie contemplative et de vie ac tive, la réduction qui en résult de l'apostolat à l'action, ne con duise Joseph Folliet à des con clusions confuses et inadéquate à la réalité. Mais cette crainte es sans doute superflue : sa sa gesse et son sens des réalité sauront bien le dégager à temp de ces prémices mal posées. aurait cependant gagné en le posant bien.

NOUVELLES REVUES

Outre la revue *Foyers* ci-dessus mentionnée, nous sommes heureux de saluer la naissance, aux U.S.A., d'une revue de spiritualité : *Cross and Crown* — ce qui veut dire : La croix et la couronne, la croix du Christ et la « couronne de vie » (Apoc., 2, 10).

Fondée par les Dominicains de la Province de Chicago, cette revue trimestrielle a déjà publié une belle série d'articles de théologie ascétique et mystique d'inspiration thomiste et bien au fait des réalités contemporaines. A signaler notamment, dans l numéro de juin 1949, l'étude su l'obéissance du P. Peter Lumbro ras, O. P., et dans le dernie (septembre) l'article du P. Jame M. Gillis, C.S.P., sur l'action e la contemplation.

En Belgique, voici une nou velle revue : *Église vivante, ré ponse à l'attente des peuples* publiée par les Auxiliaires de Missions, à Louvain, et qui vou drait, lit-on dans le liminaire d la première livraison, « contri buer, du sein du renouveau ac tuel de l'ecclésiologie, à l'étud

s fondements théologiques de vie missionnaire de l'Eglise ». s deux premiers numéros téoignent d'une information très marquable par son étendue et fraîcheur.

Le « sens missionnaire » est, ns conteste, l'un des plus ri- es symptômes de la jeunesse e l'Eglise : le succès croissant u *Cercle Saint-Jean-Baptiste* 2, rue de la Barouillère, Paris-I[e]) en est un nouveau témoinage. On est heureux d'apprenre que ce Cercle de spiritualité t de culture missionnaire, en lus de ses réunions, de ses cours et de son bulletin ronéotypé, organise cette année des cours par correspondance, les uns de formation spirituelle et théologique : missiologie et Écriture sainte (cette année le R. P. Rétif, S. J., traitera de la mission de la femme d'après la Bible), les autres d'ouverture humaine et chrétienne sur les grandes civilisations : Islam, Inde, Chine, Russie, Judaïsme. Puissent ces cours connaître une large diffusion, y compris dans nos monastères de contemplatives.

A. P.

Les Livres

BIBLE

Mgr WEBER, évêque de Strasbourg : *Le Livre des Proverbes; le Livre de la Sagesse; le Cantique des cantiques.* Texte et commentaire. Desclée et Cie, Paris-Tournai, 1949; un vol. in-16, 412 pp.

On connaît déjà et on apprécie les traductions et commentaires de Mgr l'évêque de Strasbourg. Les charges épiscopales n'ont pas détourné l'ancien professeur de Saint-Sulpice de ses travaux d'Écriture sainte. Nombreux sont ceux qui, à la lecture de ses ouvrages sur les Psaumes, sur Job et l'Ecclésiaste, ont appris à mieux goûter la parole de Dieu mise à leur portée par une traduction bien travaillée, par des notes philologiques et critiques, sobres mais suffisantes, et surtout par un commentaire qui aide à la compréhension du texte sacré et indique les enseignements que peut en tirer l'âme chrétienne pour sa vie spirituelle.

Le présent volume, dont la publication a été retardée parce que l'auteur n'a pas voulu le livrer à l'impression avant de l'avoir confronté avec le volume correspondant de la *Bible* de Pirot, continue la série des livres sapientiaux. On y retrouvera la même méthode que dans les précédents ouvrages, méthode que l'auteur lui-même définit dans sa préface : « Après une brève introduction, donner en haut des pages le texte français, traduction aussi littérale que possible de l'original hébreu restitué selon nos possibilités, mettre en dessous des notes philologiques destinées à élucider et à justifier le texte adopté; enfin joindre au texte au bas des pages, un commentaire littéral simple, suivi d'une application à notre vie chrétienne ou sacerdotale. »

Les nombreux chrétiens, prêtres ou fidèles, qui n'ont pas le temps ni la faculté d'étudier l'Écriture sainte avec tout l'appareil technique des collections scientifiques sauront gré à Mgr Weber d'avoir si bien réussi à leur offrir une nourriture spirituelle très substantielle, en condensant à leur usage le fruit de ses savants travaux et de son enseignement à Saint-Sulpice. Loin d'éviter les difficultés historiques et littéraires, l'auteur les envisage loyalement et indique des solutions fort judicieuses dans lesquelles, tout en respectant la tradition, on admet volontiers les résultats des découvertes modernes. On remarquera particulièrement les observations de l'auteur sur la littérature sapientielle des peuples de l'Orient ancien, soit dans l'introduction, soit en maint passage du commentaire.

M. LEMOINE.

PAUL AUVRAY : *Ézéchiel.* Collection « Témoins de Dieu », n° 10. Édit. du Cerf, 172 pp.; 160 fr.

Ézéchiel, traduit par Paul AUVRAY (La sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem.) Édit. du Cerf, 1949; 325 fr.

Nous rendons compte de ces deux volumes ensemble, car le premier est

ne introduction au second. On connaît bien déjà la collection « Témoins de Dieu »; l'ouvrage du R. P. Auvray, dixième de la série, sera apprécié de ceux qui ont déjà lu quelque volume de cette collection et qui, par cette lecture, ont été mis en appétit de connaître davantage l'Écriture sainte et les grandes figures de la Révélation. Ceux qui prendront contact avec la collection par ce volume y puiseront sans aucun doute ce même désir, car l'auteur nous peint d'Ézéchiel un portrait saisissant. La lecture de l'œuvre du grand prophète de l'exil est fort déroutante si l'on s'en tient à la thèse traditionnelle qui lui fait exercer son ministère en Babylonie exclusivement. Mettant en œuvre une hypothèse nouvelle « fondée sur des motifs sérieux de critique littéraire », l'auteur nous fait suivre Ézéchiel dans les deux grandes phases de son activité prophétique : tout d'abord en Palestine, où il annonce avec une assurance implacable la chute et la ruine de Jérusalem, puis en Babylonie, où il console les exilés par la perspective d'un avenir meilleur pour lequel il rédige une loi prophétique dont les apparences utopiques recouvrent un enseignement d'une haute portée religieuse.

Il est certain que l'image d'Ézéchiel, dans cette hypothèse, « gagne en humanité et en vraisemblance » (p. 7), et on doit en savoir gré au R. P. Auvray. Mais il ne nous paraît pas que cette hypothèse suffise à rendre compte de toutes les difficultés du texte actuel du prophète; elle demeure une hypothèse sujette à revision. Le cadre de l'ouvrage ne permettait pas à l'auteur de développer toutes les preuves qu'il apportera sans doute dans le commentaire scientifique qu'il prépare pour la collection des « Études bibliques ».

On aurait aimé cependant trouver dès maintenant, soit dans l'introduction, soit en appendice, le groupement des prophéties tel que l'auteur propose de le rétablir en fonction de cette hypothèse d'un double ministère. Du moins si ce tableau ne pouvait entrer dans le dessein du premier ouvrage on s'attendait à le trouver dans le second, pour guider le lecteur dans cette nouvelle traduction d'ensemble du Livre.

Sans doute, la Bible de l'École biblique de Jérusalem est une traduction du texte reçu (sauf les corrections exigées par la Critique textuelle). Mais, pour aider le lecteur à mieux profiter de cette hypothèse exploitée dans « Témoins de Dieu » et reprise dans l'introduction du second ouvrage, il eût été utile de fournir des indications précises sur chacun des passages que l'on propose de déplacer. Les notes, qui sont fort succinctes, n'auraient pas été bien alourdies par de telles indications; on aurait pu également rappeler en note, sous le texte, que tel et tel passages ont été signalés dans l'introduction comme des doublets, comme des additions tardives, que tels autres présentent une difficulté chronologique (divergence entre l'hébreu et le grec : XXVI, 1; XXIX, 1; XXXIII, 1; cf. introd., p. 13).

Il est toujours facile de critiquer une traduction, plus facile que de la faire! Celle-ci n'est pas exempte de défauts, évidemment : par exemple au chapitre XXVII, le leit-motiv « au sein des mers » aurait pu être mis en relief plus fortement; tels autres passages traduits en prose auraient pu être considérés comme écrits en poésie (ex. : XXX, 2-6 et 9-14 ; XXXII, 11-14; XXXV, 3-4). On pourra encore discuter tel ou tel détail.

Mais il est juste de reconnaître les mérites de cette nouvelle traduction qui constitue un progrès certain par rapport à celles dont nous disposions jusqu'à présent. Le commentaire que le R. P. Auvray prépare pour la collection des « Études bibliques » apportera sans doute la justification scientifique de sa présente traduction. Remercions-le donc dès maintenant

d'avoir livré au grand public la primeur de son travail et d'avoir fourni déjà quelques clés du trousseau qu'il faut pour pénétrer dans le grand édifice ézechielien qui, ne l'oublions pas, est « un moment essentiel dans l'histoire de la révélation » (Introd., p. 20).

M. LEMOINE.

PATRISTIQUE ET HISTOIRE DE L'ÉGLISE

LÉON LE GRAND : *Sermons*, t. I. Introduction de Dom Jean LECLERCQ, traduction et notes de Dom René DOLLE, moines de Clervaux. « Sources chrétiennes », 12. In-8 de 264 pp. Paris, Édit du Cerf, 1949; 450 fr.

Les *Sermons* de saint Léon — avec ses *Lettres*, dont ils sont si proches — constituent peut-être un des monuments les plus importants de la tradition catholique. Sans doute on n'y trouvera pas la copieuse abondance ni la bonhomie paternelle des *Homélies* de saint Jean Chrysostome, non plus que la spontanéité familière des *Sermons* de saint Augustin et les éclairs de génie qui les traversent à chaque instant. Héritier fidèle de la tradition augustinienne, le pontife romain est, dans tous les sens du mot, beaucoup plus *classique* : il s'exprime selon les règles de la rhétorique cicéronienne plus qu'il n'improvise, il défend la tradition plus qu'il ne fait progresser la théologie. Mais en une période singulièrement troublée — entre les Conciles d'Ephèse (431, et non 433, p. 8) et de Chalcédoine — il maintient fermement la foi au mystère (*sacramentum*) de l'Incarnation, à la réalité des deux natures dans l'unique personne du Fils de Dieu, et il le fait en des formules définitives, qui seront canonisées à Chalcédoine. L'*Introduction* de Dom Leclercq montre très heureusement comment la foi à l'incarnation est au centre de toute la pensée de saint Léon, comme de toute vie chrétienne, et en commande toutes les avenues. La vie sacramentelle et la vie morale — elles ne sauraient être séparées — sont en étroite dépendance de la foi à l'union hypostatique. La charité, la joie, l'optimiste chrétien n'ont pas d'autre fondement. On regrettera peut-être que cette *Introduction*, si dense, si juste de ton, si exacte de proportions, ne soit pas davantage appuyée par des références aux textes que l'on lira par la suite.

Prédication doctrinale au premier chef, le sermon de saint Léon est aussi une prédication *liturgique;* comme la célébration des mystères, le sermon est une fonction sacerdotale, il s'insère dans la liturgie dont il est un vivant commentaire. Les pages 10-23 de l'*Introduction* seront à ce titre bien instructives : on y verra une esquisse de l'histoire de la formation du cycle liturgique, et on y apprendra comment la prédication se centre autour des deux grands mystères de Noël et de Pâques; et parmi tant d'autres choses, on apprendra par exemple qu'au regard de saint Léon le carême est moins un temps de pénitence et d'austérités qu'une période de retraite et de silence... Il sera peut-être plus intéressant de remarquer que si cette prédication est liturgique, elle n'est pas, à la différence des grandes catéchèses du IVe siècle, *mystagogique*. L'évêque de Rome paraît plus préoccupé de dégager la valeur théologique et dogmatique des faits commémorés par les mystères de Noël ou de Pâques,

ue de nous « initier » à ces mystè-es en commentant les rites de la turgie. On remarquera aussi com-ien il est sobre et discret dans l'u-lisation et l'interprétation de l'Écri-ure. Assurément, il n'ignore pas que es mystères et les « sacrements » de 'Ancien Testament sont les voiles qui ouvraient la révélation nouvelle; les ages de l'une et de l'autre alliance e prêtent un mutuel appui; l'homé-ie sur la Transfiguration (*Sermon LI*) ous le rappelait dernièrement. Mais ette prédication, qui n'est plus di-ectement un commentaire scriptu-aire, ne s'attache pas non plus à elever cet accord des deux Testa-ments.

Dans cette nouvelle édition, les *Sermons* sont classés selon l'ordre du ycle liturgique ancien; on trouvera ans ce premier volume les sermons ur Noël et l'Épiphanie, et le lecteur aura plaisir et profit à lire dans leur texte intégral les sermons I (XXI) et 13 (XXXII), dont la liturgie de ces deux fêtes ne lui donne que des frag-ments.

La traduction de ces *Sermons* n'est pas tâche aisée, tant cette langue est savante et dense, pleine et sobre en ses redondances mêmes, souvent hérissée de termes techniques. Dom R. Dolle s'en est tiré avec bonheur. Mais son annotation est vraiment par trop discrète : on aurait souhaité voir le texte éclairé par davantage de rapprochements scripturaires, liturgiques, patristiques. Ni lui ni Dom Leclercq n'ont assez montré combien saint Léon est tributaire de saint Augustin et de toute la tradition latine.

Nous n'avons ici que dix-sept sermons de saint Léon. Souhaitons que les éditeurs ne nous fassent pas trop longtemps attendre les soixante-dix-neuf qui restent. Théologiens et fidèles sont avides de cette nourriture, un peu austère peut-être, mais si savoureuse et si substantielle.

Th. Camelot.

ARNOBIUS OF SICCA : *The case against the pagans*. Translated by George E. Mc Cracken (*Ancient Christian Writers*, 7). In-8 de 372 pp. The Newman Press, Westminster, Maryland, 1949.

Traduction anglaise, copieusement annotée, des trois premiers livres de l'ouvrage polémique contre le paganisme d'Arnobe l'Ancien. L'introduction et les notes insistent sur les sources de cette compilation vigoureuse, mais sans grande originalité. On y trouve cependant quelques beaux accents et la conviction, assez neuve au début du IV^e^ siècle, que la civilisation ne peut subsister que si elle est fondée sur la religion du Christ.

Th. Camelot.

B. H. VANDENBERGHE, O. P. : *Een Galerij van Kerkvaders*. Uitgeverij « t' Groeit ». Ploegstraat, 23, Antwerpen.

L'auteur nous présente avec enthousiasme, en un style clair et dépouillé, un livre d'une lecture facile et agréable.

Le goût d'une vie chrétienne plus intense et plus pure incite les chrétiens de l'époque actuelle à revenir aux sources du christianisme. C'est dans cet esprit que le R. P. Vandenberghe fait revivre devant nous quelques Pères de l'Église.

Saint Athanase, le champion de l'orthodoxie sur la question de la Sainte Trinité, si charitable envers les pauvres.

Saint Basile, grand humaniste, helléniste brillant, ardent propagateur de l'idéal monastique.

Saint Grégoire de Nazianze, ami de saint Basile, orateur et ami de la paix.

Saint Ambroise, le type de l'évêque catholique et le père du chant d'église en latin.

Saint Jérôme, surnommé le « saint au lion », le premier orateur vraiment imposant du début de l'Église,

en même temps qu'ascète et savant, à qui nous devons la célèbre traduction de la Vulgate.

Le lecteur lira avec intérêt l'histoire de ces grandes personnalités de l'Église primitive : l'auteur s'est proposé de les faire revivre dans leur milieu et leur époque en beaucoup de points étrangement semblable à la nôtre.

B. Dick.

J.-P. BRISSON : *Gloire et misère de l'Afrique chrétienne.* (Bibliothèque chrétienne d'histoire.) Paris, Robert Lafont, 1949; 318 pp.

En juillet 180, douze chrétiens meurent martyrs à Scillium, petite ville de Numidie. Sans phrases, le procès-verbal de cet événement nous révèle l'existence d'une communauté chrétienne en Afrique. Qui donc a le premier jeté sur cette terre la semence évangélique ? On ne le sait. Ce qui est sûr, c'est que cette semence n'a pas tardé à produire cent pour un. De la fin du IIe siècle au milieu du Ve, l'Église d'Afrique est un des éléments les plus vivants de la chrétienté d'Occident. En témoignent ses nombreux martyrs, ses conciles, l'action de ses évêques. Trois grands noms font son prestige et suffisent à dire à quel point elle a marqué l'élaboration de la pensée catholique occidentale : Tertullien, saint Cyprien, saint Augustin. Il a suffi, hélas ! d'une vaste tempête pour détruire toute cette moisson et la transformer, du point de vue chrétien, en un vaste désert. Les invasions puis l'Islam ont tout balayé.

C'est cette histoire grandiose et tragique que raconte M. Brisson dans un livre bien informé, qui ne prétend pas s'adresser aux spécialistes. Peut-être le récit est-il un peu compact, et aurait-il gagné en animation et en intérêt si l'auteur avait fait davantage de place à la citation directe de textes magnifiques des grands docteurs africains plutôt qu'à de longues analyses. Mais le livre est sérieux et sera lu avec profit.

A. Duval.

Jean RUPP : *Histoire de l'Église de Paris* (Bibliothèque chrétienne d'histoire). Paris, Éditions Laffont, 1948; 344 pp.; 500 fr.

« Nous prétendons tout simplement écrire un livre qui n'a jamais été écrit et révéler au public un fait qu'il ne soupçonne guère : la permanence, à travers dix-huit siècles, d'un « être social » en perpétuelle évolution qui a nom : l'Église de Paris... Nous ne connaissons pas de livre qui montre en l'*Ecclesia parisiensis* un *tout* formé de ses pasteurs, de son clergé, de ses fidèles et de ses chefs temporels, et ceci dans le déroulement du temps. » Ainsi l'auteur nous exprime-t-il lui-même son propos (pp. 9-10). Il a surmonté avec bonheur les difficultés du sujet et nous offre un livre qui, d'un bout à l'autre, se lit avec un intérêt toujours en éveil. Tout en racontant, M. Rupp dialogue avec son lecteur, lui rappelle les traces que le Paris moderne conserve encore, dans tel sanctuaire encore fréquenté ou trop oublié, de la foi et de la piété des vieux parisiens; il souligne pour lui l'analogie d'une situation passée avec ce que nous avons pu connaître, — fait ici ou là une petite digression de théologie. Le « prière d'insérer » nous dit même qu'il s'agit là d'un « livre militant ». L'auteur milite en effet pour quelques idées qui lui sont chères, par exemple — et n'est-ce pas normal puisqu'il s'agit de l'histoire d'un diocèse ? — le rôle de l'évêque comme chef, au sens fort du mot, de son Église. « Certains esprits croient encore de nos jours que toute théologie qui exalte l'épiscopat est « gallicane », nous dit-il (p. 203). Il y a bien lieu de réagir en effet. Cela nous vaut de bonnes pages ici ou là, sans compter celles où l'on essaie d'expliquer la psychologie de tel ou tel évêque de Paris qui obtint son

ège au prix de combien d'intri-
ues ! Saint Paul ne dit-il pas que
'est là désirer un *bonum opus*, et si
on sent en soi le charisme du pas-
orat... D'autre part, on sent l'au-
eur préoccupé de compréhension, de
ympathie, à l'égard du peuple de
aris dont il suit l'histoire. Ainsi
eut-il parler du « caractère reli-
ieux du mouvement révolution-
aire » de 1789 (p. 214), et souhaiter
ue quelqu'un écrive un jour une
théologie » de la Ire République...

Peut-être faut-il regretter que le
on enjoué, alerte, du récit entraîne
arfois l'auteur à des formules peu
ieureuses, où des problèmes graves
emblent présentés avec légèreté.
ans les aspirations réformistes du
ébut du XVIe siècle parisien, il y a
out de même plus que simples rêve-
ies d' « esthètes ». Guillaume Bri-
onnet, lisons-nous, « mène la sara-
ande ». Ne mérite-t-il pas mieux ?
Tout ce beau monde flirte avec
uther », nous dit-on encore (p. 156).
'est vite dit; et, certainement, trop
ite... Que dire de la présentation du
ansénisme ? Saint-Cyran, « ce cu-
ieux homme, n'est pris au tragique
ar personne » (p. 193), voire... Évi-
emment, l'histoire du jansénisme
st remplie de détails piquants. Bonne
ffaire pour qui veut écrire un récit
iquant... Mais le danger est là tout
rêt de fausser l'exacte perspective
istorique. Écrit de 1940 à 1947, le
ivre se ressent de l'atmosphère dans
laquelle il fut composé. Cela nous vaut
d'entendre parler de « résistance »
our des époques où l'analogie extér-
ieure des situations recouvre des cli-
mats et des mentalités bien différen-
tes de la nôtre...

D'autres détails seraient à relever.
Avouons-le, il est toujours facile d'é-
plucher un ouvrage de synthèse pour
y découvrir des faiblesses ou des
inexactitudes. Mieux vaut admirer la
réussite. Si nous nous sommes attar-
dés à quelques critiques, c'est que la
qualité même du livre nous a rendus
exigeants.

A. Duval.

ROBBE (M.-A.) : *Saint-Louis-en-l'Ile*. « Nefs et clochers », Paris, 1949. 1 plaquette, 24 pages sur papier couché, nombreuses illustrations en simili-gravure. En vente à l'église Saint-Louis-en-l'Ile et aux Éditions du Cerf : 75 fr.

La dernière brochure publiée par la collection « Nefs et Clochers » est consacrée à l'église Saint-Louis-en-l'Ile. Sous la signature de Marie-Agnès Robbe, nous avons là une étude historique d'un des quartiers de Paris les plus charmants et les plus riches en hôtels des XVIIe et XVIIIe siècles, et la description d'un beau sanctuaire de style baroque auquel sont attachés bien des souvenirs.

Cette brochure, demandée aux Éditions du Cerf par M. le Curé de Saint-Louis-en-l'Ile, sera pour les nombreux visiteurs de cette église un guide extrêmement précieux, en même temps, par ses fort belles héliogravures, qu'un document d'art.

La collection « Nefs et Clochers » constitue d'ailleurs un des meilleurs moyens de faire connaître et aimer nos églises par tous ceux, chrétiens, touristes, amateurs d'art et d'histoire qui, passant devant leur seuil en traversant une ville, une rue, ont encore idée de le franchir — et d'abord par les paroissiens qui devraient tous avoir à cœur de posséder la brochure consacrée à leur propre église. Des exigences peut-être naîtraient de cette curiosité qui ne contribueraient pas peu à la bonne tenue de ces églises, soit à leur conservation, soit à leur « épuration », à leur embellissement. Il est donc à souhaiter que beaucoup de curés suivent l'exemple de leur collègue de Saint-Louis-en-l'Ile et de quelques autres, en mettant à contribution l'excellente équipe de « Nefs et Clochers ».

Louis COGNET : *Les origines de la spiritualité française au XVIIe siècle*, vol. IV de la collection « Cul-

ture catholique ». Éd. La Colombe, Paris.

Sous un format très réduit, cet ouvrage présente une masse de faits et d'idées originales qui aurait suffi à remplir plusieurs gros volumes. C'est tout le sujet central de la fameuse *Histoire littéraire* de Bremond qu'il reprend : ce que celui-ci avait nommé l'École française de spiritualité. Mais il n'est guère de thèse de Bremond qui survive à la critique, polie mais inexorable, de Louis Cognet. Du milieu où paraissent les grands spirituels du XVII^e^ siècle, une peinture minutieuse, appuyée sur des textes dont Bremond a méconnu l'importance (ou la simple existence), nous restitue une physionomie qui n'a pas grand chose de commun avec l'humanisme dévot qui faisait ses délices. Après cela, on lira avec un extrême intérêt l'analyse de l'œuvre de saint François de Sales qui souligne l'importance décisive de l'influence exercée par le saint sur ses contemporains pour les amener à redécouvrir dans le catholicisme une vie intérieure, mais qui n'est pas sans réduire fortement son importance proprement doctrinale.

L'hôtel Acarie et ses visiteurs, s'il joue dans la synthèse proposée par M. Cognet un rôle non moins grand que dans celle naguère échafaudée par le R. P. Bruno de Jésus-Marie, n'y apparaît pas non plus sous le même jour. Les historiens discuteront sans doute l'idée fort intéressante lancée par M. Cognet d'une « école abstraite », développée autour de Madame Acarie, promise au conflit avec Bérulle et destinée à une assimilation fallacieuse à la doctrine johannicrucienne, bien différente en son fond, malgré quelques trompeuses analogies de vocabulaire.

Mais c'est évidemment à Bérulle qu'on attendait l'auteur. Bremond gardera le mérite d'avoir senti et dit son importance. Le P. Bruno a essayé de lui faire jouer le rôle du traître dans le mélodrame aguichan qu'il a composé pour y donner l premier rôle à celle qu'il nomm « la Belle Acarie ». Peut-être n'est-c qu'avec le présent livre qu'on lu attribue enfin exactement ce qui lu revient. Le chapitre que M. Cogne lui consacre est d'une densité e d'une vigueur qui suffisent à donne à son livre une valeur de premie ordre. Pour quiconque est familie avec les textes et les thèmes bérul liens, la réussite paraît étonnante on ne pouvait souhaiter vue plu complète, plus directe, plus profon dément fidèle de la pensée bérul lienne. En même temps, les source patristiques, le processus d'élabora tion de cette pensée, les phases suc cessives de son exposition se trouven pour la première fois (car Bremon n'y a strictement rien vu du tout mis en lumière.

Guère moins intéressante la suit que M. Cognet donne à cette histoire Son Condren scandalisera. Tant pis Malgré l'illusionnisme bremondien i fallait bien avouer un jour qu'il n' a pas d'École française. Celui qui e serait le premier disciple, en dépi de quelques parallélismes (souven inversés), n'a vraiment rien de com mun avec le maître. Cette métaphy sique vertigineuse d'anéantissemen qui fait le fond de Condren est au antipodes de l'optimisme surnature qui jaillit de tout Bérulle. Dans l génialé, mais paradoxale, originalit de Condren, à l'écart de toute tradi tion, les thèmes bérulliens ne son repris que pour être pulvérisés. L désert d'abstraction où le sphynx con drinien promène l'ambiguïté de so sourire a étouffé la vraie pensée d Bérulle.

Par contre, c'est une surprise de dé couvrir chez Saint-Cyran — un Saint Cyran pas du tout janséniste — l plus pur Bérulle, simplement ramen à ses sources et traduit dans la lan gue de ses seuls véritables pères : le Pères de l'Église...

Que ces quelques notations suffisen

à signaler l'intérêt passionnant d'un petit livre qui est bien le premier depuis fort longtemps à nous apporter vraiment du neuf sur son sujet.

Louis Bouyer.

Théodore MAYNARD : *Histoire du catholicisme américain*. Le Portulan, Paris, 1948; 450 pp.

Les dernières statistiques donnent, pour l'Église américaine, vingt-six millions sept cent dix-huit mille trois cent quarante-trois catholiques, avec quatre cardinaux, vingt archevêques, cent cinquante-sept évêques et quarante-deux mille trois cent trente-quatre prêtres. Ces chiffres impressionnants frappent davantage encore si l'on retient qu'en 1790 les États-Unis comptaient à peine trente-cinq mille catholiques. En faisant l'histoire du « catholicisme américain », Théodore Maynard met en relief les divers moments de cette expansion prodigieuse.

L'Église est universelle : elle s'incarne dans toutes les cultures et toutes les civilisations. L'expansion du catholicisme aux État-Unis en est une preuve entre mille.

M.-L. D.

H. MARC-BONNET : *Histoire des Ordres religieux*. Coll. « Que sais-je ? », Paris, Presses Universitaires de France; 1949; 136 pp.

Vingt siècles d'histoire religieuse en cent trente petites pages! Cependant, si rapide que soit cette esquisse, elle contient tous les noms, les dates, les fondations, qui méritent d'être retenus; elle montre clairement le développement des institutions religieuses. A tous ces titres elle est une réussite. Cette initiation à l'histoire des groupements religieux sera utile.

Exprimerons-nous cependant un regret ? Ce serait celui de ne pas retrouver le dessin de chaque institution religieuse suffisamment net. L'auteur a eu le souci de « replacer le monachisme dans le cadre de l'évolution générale », et il y a pleinement réussi. Mais, passant ainsi imperceptiblement d'une forme à une autre, le lecteur ne discerne plus nettement dans cette immense forêt le contour caractéristique de telle ou telle souche religieuse. Les moines, chanoines réguliers, clercs réguliers, énumérés les uns après les autres, sont censés appartenir indistinctement au « monachisme » (cf. p. 118). On eût aimé connaître les familles religieuses un peu plus de l'intérieur. Rien n'est dit ou à peu près d'un mouvement qui cependant a son histoire : celui des laïcs convers et coadjuteurs modernes. Mais on ne peut tout demander d'une esquisse. Malgré ces vétilles, celle-ci est une réussite.

A.-M. Hénry.

Mircea ELIADE : *Traité d'histoire des religions*. Édit. Payot; 402 pp.; 840 fr.

Ce livre a un double intérêt.

Directement, d'abord, parce qu'il présente une des meilleures mises au point des recherches actuelles en matière d'étude des religions comparées. Une remarquable introduction de Georges Dumézil, un de nos meilleurs spécialistes aussi en la matière, montre très clairement en quoi ces nouvelles études marquent un progrès considérable par rapport aux anciens travaux de Max Muller, Frazer, Lévy-Bruhl et Durkheim. Le trait le plus marquant est sans doute le refus de prétendre tout expliquer par la théorie du *mana*, système aussi facile et aussi décevant que certaine théorie moyenâgeuse sur la vertu dormitive de l'opium. C'est, nous dit Dumézil, sous le signe du *logos* que se place aujourd'hui la nouvelle recherche.

Cette nouvelle école s'inspire en partie des remarquables travaux de l'école de Vienne, dont le P. Schmidt — monstrueusement ignoré en

France — est le plus fameux représentant. L'originalité de l'effort créateur de Mircea Eliade (comme de Dumézil) n'en est pas moins vigoureuse.

A ce titre, tous ceux qui s'intéressent à l'étude comparée des mythes et des rites y puiseront une abondante documentation et des aperçus très éclairants.

En second lieu, et par voie de conséquence, ces travaux ne manquent pas d'intérêt, même pour les non-spécialistes. Ils renouvellent en effet notre conception un peu trop occidentale et routinière de considérer les mentalités des autres peuples. A mesure qu'on lit ces pages, qui pourraient sembler ne relever que de l'information ethnographique, on découvre que, sous l'écorce de mythologies plus ou moins aberrantes, les hommes qui ne jouissent pas de la pure lumière de la Révélation témoignent eux aussi, sous ces imparfaites figures, d'une attente pathétique, orientée, fût-ce à leur insu, vers l'unique Vérité.

Il est émouvant de remarquer surtout à quel point l'humanité tout entière ressent la nostalgie du paradis perdu et d'un renouvellement total et futur de l'univers. C'est aussi dans l'espoir de communiquer mystiquement avec ces réalités supérieures que l'homme, de toutes parts, s'efforce de découvrir des lieux et des temps sacrés.

Le plus frappant, c'est qu'en prolongeant jusqu'aux vastes masses déchristianisées de notre temps ces réflexions sur les mythes universels qui travaillent l'humanité, on s'aperçoit que même, lorsque l'homme prétend tourner le dos aux réalités religieuses, il continue d'en être tributaire. C'est peut-être une des meilleures armes de l'apologétique que de pouvoir montrer que c'est encore dans la religion que se trouve la clef des « mystères » de l'irreligion. Ce nouveau travail indispensable à notre époque est à l'heure actuelle à peine amorcé, mais on peut être sûr que les travaux de Mircea Eliade, comme ceux de Georges Dumézil, seront du plus grand secours aux nouveaux chercheurs dans ce domaine moderne. — *Mutatis mutandis.* Ils ne leur devront pas moins que nous leur devons nous-mêmes.

M. C.

L'ÉGLISE D'AUJOURD'HUI

M. I. MONTUCLARD : *Rebâtir le temple. Deuxième lettre aux Impatients.* Jeunesse de l'Église. Petit-Clamart, 1948.

Le P. Montuclard entreprend une deuxième fois de calmer les impatients. Comme la première lettre, celle-ci a le mérite d'une franchise sans pitié; l'auteur fouille comme des plaies les mœurs religieuses et humaines des catholiques de ce temps, avec une implacable volonté d'épuration spirituelle. Il le fait en des termes d'une telle profondeur et en des analyses d'une telle pénétration que certains, pourtant visés, ne se reconnaîtront pas, que d'autres protesteront vivement, que certains, peut-être, croiront devoir en appeler à l'orthodoxie catholique.

« Nous n'avons plus d'église » : telle est la plainte des impatients à qui s'adresse le P. Montuclard et qui croient fermement à l'Église. Et par l'église (sans majuscule) ils n'entendent pas, bien entendu, l'édifice destiné au culte : tout ce qui du mystère de l'Église apparaît au dehors leur semble « déficience collective », voire « carence structurale et pour ainsi dire institutionnelle ». Il n'est

as question de s'étonner de la médiocrité morale des chrétiens ni de mettre en doute le dogme de l'Église : ce qui est terriblement défient, c'est tout l'appareil visible, l'élise et non pas l'Église. L'auteur ne e résout pas à croire que tout ce qui st « communauté » dans l'Église deneure nuisible et que cela seul appaaisse qui relève de la « société »; l déplore qu'il y ait chez beaucoup e catholiques « des conceptions trop trangères à des idées tenues désormais (par les Impatients) pour inconestables ». On retrouve en somme, n cette lettre, les griefs et les nosalgies essentielles de la première Épître aux Impatient. On voit assez ien où porte le conflit intellectuel t quelles sont ces « idées désormais ncontestables ». Les destinataires de a lettre, je veux dire les Impatients, avent sûrement assez de catéchisme our faire, à propos des « idées ésormais incontestables », tous discernements utiles, ne pas se laisser rendre à la mystique des grands mots, ne pas confondre, par exemple, la tolérance et la liberté dont parle l'Évangile avec la neutralité religieuse et l'indifférence morale. Quant aux structures et aux institutions, peut-être serait-il bon d'interroger les historiens : cette « déshumanisation », cette « opacité » sont-elles vraiment une nouveauté ? Ne faudrait-il pas franchir, en remontant le cours de l'Histoire, toute la Renaissance et tout le Moyen-Age pour trouver la « transparence » que souhaitent les Impatients ?

Rebâtir le Temple, c'est bien plus et bien mieux que refaire chrétienne la société, réformer quelques comportements cultuels. C'est d'ailleurs une « mauvaise tactique que de quitter le temple pour le rebâtir lorsqu'il apparaît croulant ». La tâche essentielle est de « s'appliquer spirituellement et humainement à être des vivants ». La chair et la raison sont les deux ennemis de cet effort, celle-ci qui ferme l'homme sur lui-même, celle-là qui l'entraîne vers les réalités les plus terrestres. Le chrétien doit triompher de l'une et de l'autre pour se rendre accessible aux choses de l'Esprit sans cesser d'être homme de son temps : mais l'être, en vérité et d'une manière constructive, ne nous est pas facile à nous qui, pour la plupart, sommes nés en dehors des valeurs modernes et avons vécu sans leur concours. Pour atteindre à cette plénitude spirituelle et humaine de vie, le P. Montuclard insiste sur l'urgence d'un retour à la Parole de Dieu. Sur le besoin et le goût de retrouver dans la Bible un christianisme dépouillé et simple, sur la manière de méditer la sainte Écriture pour devenir un être neuf, l'auteur fournit des notations singulièrement précieuses et opportunes.

Enfin la question est abordée de savoir si cette rénovation viendra de chrétiens vivants seuls ou associés à d'autres. L'Église ne peut prendre son corps historique qu'en des hommes appartenant pleinement à leur temps et spirituellement pauvres, et les chrétiens de ce siècle sont très difficilement l'un et l'autre : l'auteur estime donc capital le rôle de trait d'union que les croyants ont à jouer entre l'Église et les pauvres de notre siècle, qui sont les prolétaires. Sur « l'influence », sur « l'enquête », les dernières pages font des réserves et des mises au point inaccoutumées et pertinentes.

Le petit livre s'achève sur des accommodations, peut-être un peu lâches, du dernier chapitre de saint Marc et du livre d'Esdras, laissant le lecteur sur les immenses perpectives ouvertes aux impatients et aux audacieux qui auront su rester calmes, lucides et vrais.

A. Bonduelle.

Raïssa Maritain : *Les grandes amitiés*. Édit. Desclée de Brouwer; 523 pp.

Pierre van der Meer de Wal-

CHEREN : *Dieu et les hommes.* Édit. Desclée de Brouwer; 676 pp.

Comment ne pas associer dans un même souvenir deux livres que tout invite à rapprocher ? Jacques et Raïssa Maritain, Pierre et Christine Van der Meer sont des amis de longue date, ils sont, tous les quatre, filleuls de Léon Bloy, ils ont milité pour le même idéal.

Ces deux livres de souvenirs ne contiennent pas seulement des anecdotes, comme c'est la loi du genre, ils apportent de précieux témoignagnes sur le drame de notre époque et sur la façon dont l'esprit évangélique sait répondre à l'angoisse des hommes modernes égarés loin de Dieu.

On devine tout ce que le livre de Raïssa Maritain peut offrir pour mieux connaître ce grand courant de vie et de pensée qui passe par Bloy, Péguy, Psichari, le P. Clérissac et Maritain lui-même. Et bien d'autres visages apparaissent, dessinés d'une plume alerte dans ces annales du combat pour la foi.

Plus intimes, les pages de Pierre Van der Meer, tout en apportant d'autres aspects du renouveau chrétien en France, chez les écrivains, sont riches surtout de ses propres méditations sur les plus terribles épreuves de sa vie. Le climat de la vie monastique y est maintes fois évoqué avec cette justesse de ton qui ne peut être atteinte que lorsqu'il s'agit de tout autre chose que de littérature.

V. BINDEL : *Claudel et nous.* Édit. Casterman, coll. « Pionniers du spirituel »; 86 pp.

L'œuvre immense de Paul Claudel se laisse malaisément classer dans une catégorie définie de littérature. Aussi est-il difficile d'explorer isolément un de ses aspects variés. En allant à la valeur apologétique des plus grands drames et poèmes, M. V. Bindel semble avoir touché l'essentiel de l'œuvre du grand maître. Œuvre de foi et d'amour, œuvre à la gloire de Dieu, toute centrée sur les mystères de l'Incarnation et de la Rédemption. L'auteur a vu en Claudel une sorte de bénédictin de l'univers, et le chapitre sur son réalisme liturgique porte le thème de la Somme nouvelle qu'il annonce. Mais surtout, « explicateur des causes », P. Claudel apparaît à M. Bindel comme un catéchiste génial. Ce livre n'est encore, nous l'espérons, que l'introduction à un développement plus vaste appelé par l'importance du sujet.

C.-M. G.

JEAN DUFOURNET : *L'art, sphinx éternel. Réponses à quelques objections, critiques, sophismes sur l'art et les artistes.* Emmanuel Vitte, Lyon et Paris, 1948; 251 pp.; 300 fr.

La tentative est intéressante : partir des opinions les plus communes relatives à l'art, en soutenir les raisons, puis faire comprendre en quoi elles ne sont pas justes et conduire leurs partisans aux points de vue qu'il faut. Un tel ouvrage nous manque. La culture artistique, même acquise à partir des préjugés qui ont ordinairement cours, fait perdre de ces préjugés jusqu'au souvenir. Aussi les propos sur l'art, dans la mesure où ils sont valables en eux-mêmes, ne valent-ils rien pour l'immense majorité de ceux qui auraient besoin de les entendre : les esprits n'ont plus les mêmes façons de poser les problèmes, les perceptions ne sont plus identiques. Des questions préalables, comme les trois premières que pose l'auteur : « L'art est un luxe », « Des goûts et des couleurs on ne discute pas », « L'art n'est qu'une copie de la nature », de telles questions n'ont plus de sens pour quiconque a une véritable vie artistique, ou elles se transposent et s'approfondissent tellement qu'on ne les reconnaît plus. C'est donc avec un

intérêt sympathique que nous avons accueilli cet ouvrage (malgré son titre, qui arbore ce qu'il y a de plus discutable chez Bourdelle, au jargon duquel il est emprunté).

Par malheur, nous ne pensons pas que le but ait été atteint. Si radicales sont à l'ordinaire les méprises en matière artistique, que sans doute quelques très grosses évidences manifestées ici apporteront-elles des lumières à certains lecteurs, peut-être nombreux. Mais ils doivent être prévenus que tout leur reste à faire, et que, sur chaque point, ils risquent d'être induits en erreur, encouragés dans leurs fâcheuses tendances (notamment à la sentimentalité et à la complaisance en des rêveries prétendues poétiques, ô Lamartine, ô Musset !).

Par exemple, les quatre pages (27-30), où l'auteur croit indiquer comment on prend conscience du caractère d'un monument, sont de nature à développer le goût des fausses valeurs au nom desquelles, dans tous les milieux, y compris le clergé, on exclut les vraies. Des mots comme « entrer en pâmoison », « vibrer », « valeur spirituelle de l' « Idée » représentée », « règles de l'art », « habileté de l'artiste »... sont au moins équivoques, chacun à sa façon. Citer Meissonier et Ziem comme s'ils étaient des peintres n'accrédite guère quelqu'un qui parle de peinture. *Et cætera.*

Sur l'un des points qui importent le plus aux lecteurs de *La Vie Spirituelle*, celui des rapports de l'art et de la morale, ce n'est sans doute pas mal d'équilibrer les réponses à ces deux erreurs opposées : « L'art est étranger à la morale » — erreur, si l'on considère les choses non en leur essence, mais dans la vie — et : « Ce qui est immoral ne saurait être beau »; mais ces réponses en restent à des à-peu-près. Et quels réjouissants exemples ! Croirait-on que le *Ravissement de saint Paul*, de Poussin, « provoque des sensations », que la *Suzanne*, du Tintoret (celle du Louvre ou celle de Vienne ?), est « inquiétante », que l'*Enfer*, des Signorelli à Orvieto, trouble par ses « obsédantes nudités » ? En revanche, « l'admirable tableau de Fragonard, *La chemise enlevée*, ravit en extase », et l'auteur cite avec enchantement quelques-uns de ces vers où Baudelaire est doublement frelaté, défaillant de ce qui fait ailleurs sa grandeur dans une vulgarité où l'on ne sait ce qui est le plus pénible de l'impudeur ou du mauvais goût « Second Empire ».

De telles remarques doivent être faites, à titre d'exemples, pour que l'on sente la nécessité de ne plus se contenter des bonnes intentions, et pour ne pas laisser passer une occasion de redire que certains rétablissements sont vraiment urgents parmi les chrétiens, s'ils prétendent à des exigences spirituelles, à celles de la culture, et à unir les unes et les autres.

P.-R. RÉGAMEY.

L'Art religieux actuel. Édit. Servin, 5, rue Tolosane, Toulouse, 1948; 27 pp.; 250 fr.

Présenté par le R. P. Laval, ce petit album enrichi de nombreuses reproductions est conclu par Maurice Rocher en ces termes: « Il y a des artistes chrétiens, il n'y a pas, je crois, d'Art chrétien. » Aussi le peintre Manessier parlera-t-il « de la situation du spectateur et de l'artiste chrétien ». S. Lambert Rucki suggèrera, à propos de la sculpture, des centres où artisans et artistes, vrais mystiques, mettraient en commun leur expérience.

Marie Ardel, Paul Bouy, Pauline Penguiez exposent brièvement les techniques du vitrail, de la céramique et de la tapisserie. A.-M. Stevens ajoute à ces belles pages quelques « réflexions sur la paramentique ».

C.-M. G.

Mgr ANCEL : *La mentalité ouvrière.* Efforts pour comprendre. L'Essor, 4, rue Mi-Carême, Saint-Étienne, Loire; 48 pp.; 55 fr.

Cette brochure réunit une série d'articles de Mgr Ancel parus dans l'hebdomadaire *L'Essor*. Parmi les aspects du problème ouvrier « il en est un qui ne saurait échapper à un chrétien : des barricades s'élèvent entre le monde ouvrier et le reste de la nation. On ne se comprend plus. On risque de ne plus s'aimer. Il faut faire un effort pour comprendre la mentalité ouvrière. Ce n'est pas facile ». Mgr Ancel nous conduit sur la route des « Efforts pour comprendre ». Il a des mots justes et vigoureux pour nous parler de la justice, de la charité, de la misère ouvrière. La réalité, certes, dépasse même de tels mots. Pour la comprendre, il faut ouvrir les yeux et le cœur bien grands. Puissent-ils y avoir beaucoup d'âmes de bonne volonté prêtes à faire cet effort en toute loyauté.

Cette série d'articles a été reproduite dans *Témoignage chrétien*.

A paraître prochainement une nouvelle série d'articles sous le titre : *Le mouvement ouvrier*.

J. DOYEN.

Inspiration religieuse et structures temporelles. Bases de l'humanisme. 292 pp.; 430 fr. Édit. Ouvrières, 12, avenue Sœur-Rosalie, Paris-13e. Économie et Humanisme.

Ce volume reprend l'essentiel des rapports présentés à une session d'élaboration d'Économie et Humanisme. Ce sont des pièces historiques sur le débat si actuel du spirituel et du temporel. Le nom des auteurs et le choix des thèmes témoignent suffisamment de la qualité de l'ouvrage pour que nous n'osions ajouter aucun commentaire. Voici l'énoncé de ces thèmes : M. H. Bardy : Les communautés primitives; R. Aubenas : L'influence du christianisme sur le droit romain; J.-H. Palanque, E. Delaruelle : Le rôle temporel de l'Église du IVe siècle au VIIe siècle; S. Giet : Saint Basile et l'assistance aux malheureux; M.-R. Mayeux : Les biens de l'Église considérés comme patrimoine des pauvres à travers les conciles occidentaux du VIe siècle; Dom Leclercq : La vie économique des monastères au Moyen-Age; M.-D. Chenu : Réformes de structures en chrétienté; J.-M. Gatheron : Note sur la continuité du rôle agraire des cisterciens. Une conclusion se dégage. La ferveur spirituelle et l'efficacité temporelle ne sauraient être l'ersatz l'une de l'autre. Dans la transformation humaine, les conditions subjectives et les conditions objectives se réclament l'une l'autre pour réaliser un aplomb qui se défait et ne peut que se refaire sans cesse.

J. D.

Christianisme et propagande. Études de Pastorale, 3. Un vol. de 248 pp.; 2, place Cardinal-Mercier, Louvain.

Ce livre est le troisième d'une série d'études réalisée par une équipe de prêtres. Une introduction définit fort à propos le sens et la portée du mot « propagande ». Le premier rapport, rédigé par ce maître de l'exégèse contemporaine qu'est M. le chanoine Cerfaux, projette une lumière très précieuse sur tous les exposés suivants. « En nous parlant de la propagande du Christ et des apôtres... il nous offre un ressourcement salutaire en nous indiquant l'esprit auquel nous devons rester fidèle dans n'importe quelle technique. » Les rapports suivants traitent de « la psychologie de la propagande », de « la morale de la propagande religieuse » et de ses « grands thèmes », etc. En résumé, un livre intéressant et utile.

J. DOYEN.

PIERRE FERNESSOLE : *La Papauté et la paix du monde* (de Grégoire XVI à Pie XI). Édit. Beauchesne, Paris, 1949; 280 pp.

Le sujet traité est des plus actuels. Un premier chapitre donne la position et la définition du sujet et une vue générale de l'action pacificatrice de la papauté à travers les âges. Les chapitres suivants font l'histoire de cette action avant et après la guerre de 1914. Au terme de cette étude sur l'action à la fois pacificatrice et charitable de la papauté contemporaine, nous ne pouvons nous défendre d'une sorte d'éblouissement émerveillé. Quelle fidélité, quel zèle jamais lassé. La papauté a parlé et n'a cessé de parler. Aussi bien, est-il déconcertant de voir les peuples chrétiens à ce point ignorants des enseignements pontificaux. Il nous revient de protester de toutes nos forces... contre cette sorte d'indifférence pratique, cette négligence... cette méconnaissance enfin....

J. DOYEN.

H.-M. OGER, O. P. : *L'Église catholique aux États-Unis*, Liége, La Pensée Catholique, 1948; 20 pp.; 6 fr. belges. « Études religieuses, n° 642. »

Simple « tour d'horizon », rédigé au retour d'un voyage aux États-Unis, et qui nous montre la vitalité, le dynamisme, la générosité des catholiques américains.

M.-L. T.

FRANÇOIS VEUILLOT : *Les Sœurs de Nevers*. Préface de Mgr Flynn. Édit. Alsatia; 251 pp.

Cette nouvelle édition se signale par d'intéressantes relations des plus récents événements survenus dans la Congrégation, ainsi que par une présentation soignée et de très belles illustrations. La plume de F. Veuillot a su rendre l'esprit de ce grand institut de charité, ainsi que l'âme de ses fondateurs : Dom de Laveyne, Sœur Marceline Pauper, Sœur Marie-Scholastique Marchangy, magnifiques modèles de vie religieuse dont la flamme apostolique s'alimente à une profonde vie religieuse.

ANTON SCHRANER : *Welt ohne Glauben*. Konkordia, Winterthur, 1948; 268 pp.

L'auteur regarde les objections, sans cesse opposées à l'Église, bien en face, et leur donne de judicieuses réponses, formulées de façon simple et claire, mais solidement étayées. Cet ouvrage sera d'une grande utilité dans les cercles d'études, il aidera les croyants à combattre pour leur foi, et amènera les incroyants à plus de compréhension et de respect vis-à-vis de la religion.

C. M.

Abbé MAILLET : *Les petits chanteurs d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, Flammarion, 1948; 286 pp.; 20 planches hors-texte; 325 fr.

Les débuts, les vicissitudes, les souvenirs radieux ou touchants de la célèbre Manécanterie des petits chanteurs à la croix de bois, tout cela narré avec humour par celui qui, depuis vingt-cinq ans, dirige ce mouvement. Puisse ce livre faire connaître à de nombreux admirateurs de ces voix d'enfants le but premier de l'œuvre de l'abbé Maillet : la formation morale et religieuse des enfants des milieux populaires.

L.-M. T.

Lumières sur l'Afrique. Librairie Paillard, Paris; 72 pp.; 150 héliogravures; 200 fr.

Cet album, magnifiquement illustré d'images de la vie africaine, groupe autour d'elles de belles pages sur l'histoire de la congrégation des Pères du Saint-Esprit, le dévelop-

pement de leurs œuvres, la formation des missionnaires. D'un grand intérêt documentaire et artistique, lu avec plaisir, ce volume pourra également être offert en cadeau de choix.

C.-M. G.

China Missionary. Catholic Central Bureau, 197, Yayang, Rd Shangaï (18).

La vie de la jeune Église de Chine, ballottée depuis vingt-cinq ans dans les flux et les reflux de la guerre civile entre nationalistes et communistes, ne peut laisser indifférent aucun chrétien. A qui voudrait suivre les problèmes multiples que suscitent son organisation intérieure et la situation générale du pays et du monde, signalons cette revue, rédigée en latin, français et anglais. Continuant, avec la revue en langue chinoise *To sheng*, les *Collectanea* publiés de 1928 à 1937 par la Commission synodale, elle s'adresse en premier lieu aux missionnaires en Chine, mais vise aussi à fournir aux catholiques d'Europe et d'Amérique une information autorisée. Les fascicules de 1948 qui nous sont parvenus fournissent une documentation précieuse sur la propagande par le livre et la parole qui a préparé la grande offensive communiste. Notons aussi les réponses nuancées, inspirées des plus hautes leçons du passé, au cas de conscience angoissant que pose l'exode devant l'administration communiste et les questions délicates et souvent douloureuses que soulève la connaissance trop imparfaite de la langue chinoise chez certains missionnaires.

I.-H. D.

LIVRES REÇUS

Analecta Bollandiana, t. LXVI. Société des Bollandistes, 24, boulevard Saint-Michel, Bruxelles, 1948; 359 pp.

Bardy (Chan.) : *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*. Aubier, Paris, 1949; 360 pp.; 465 fr.

Bastin (R.) : *La simple histoire de la Vierge Marie*. Édit. de luxe avec 12 aquarelles hors-texte et de nombreux lavis par Yvonne Englebert. Casterman, Paris, 1947; 48 pp.; 360 fr.

Bessières (A.) : *Deux histoires d'amour chrétien*. Éditions Familiales de France, Paris, 1949; 114 pp.; 150 fr.

Björksten-Jentzer : *Exercices-jeux*. Delachaux et Niestlé, Neufchâtel-Paris, 1949; 296 pp.; 5,50 fr. suisses.

Blanchard, Aubert, Capelle, Delbecq : *La foi des jeunes* (*La foi des étudiants et leur formation religieuse*). Éditions de l'Amitié étudiante, Louvain, 1949; 124 pp.

Boylan (M.-E.) : *This Tremendous Lover*. Mercier Press, Cork, 1946; 337 pp. — *The mystical Body*. Mercier Press, Cork, 1947; 129 pp.

CHEVROT (Mgr) : *La Rencontre du Seigneur.* Bonne Presse, Paris, 1949; 274 pp.; 300 fr.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE : *Protreptique.* Édit. du Cerf, Paris, 1949; 422 pp.; 780 fr.

COMBES (Abbé) : *L'Amour de Jésus chez sainte Thérèse de Lisieux.* Éditions Saint-Paul, Paris, 1949; 158 pp.

DELEPIERRE et HONNAY (S. J.) : *Valeurs de vie et livres d'aujourd'hui,* t. I : *L'homme, la société.* T. II : *Le monde connu, le monde rêvé.* Édit. Lumen Vitae, Vandenplas, Bruxelles, 1949; 210 et 212 pp.

DESROCHES (H..Ch.) : *Signification du marxisme, suivi d'une initiation bibliographique à l'œuvre de Marx et d'Engels,* par Ch.-F. Hubert. Édit. Ouvrières et Économie et Humanisme, Paris, 1949; 378 pp.; 700 fr.

Éléments de doctrine spirituelle, 2e série : Étapes du peuple de Dieu. Édit. A.C.J.F., Paris, 1949; 100 fr.

FORSTER (K.) : *S. Thomas, Petrarch and the Renascence.* Édit Blackfriars, Oxford, 1949.

Étienne Gilson, Philosophe de la chrétienté. Coll. « Rencontres », Édit. du Cerf, Paris, 1949; 295 pp.; 480 fr.

GRANADA (L. DE) : *Obra selecta, Una suma de la vida cristiana, santo Domingo de Guzman, su vida, su orden, sus escritos,* 2 vol. Biblioteca de Autores cristianos, Madrid, 1947; 1127 et 934 pp.; 45 et 40 pesetas.

GRANDJEAN (L.) : *Chrétiens dans notre temps.* La Pensée catholique, Liége, 1949; 47 pp.; 6 fr.

HAMMAN (A.) : *La Rédemption et l'histoire du monde.* Alsatia, Paris, 1949; 152 pp.; 300 fr.

JUVIGNY (P. DE) : *Sainte Thérèse à l'école du Christ.* Édit. Saint-Paul, Paris, 1948; 338 pp.

LALOUX (Jean) : *Pour mieux prier les psaumes.* Librairie Brunet, Arras, 1949; 86 pp.

LANQUETIN (A.) : *Vivre en chrétien au village* (cours préparatoire). Édit. Ouvrières, Paris, 1949; 158 pp.

LECLERCQ (Chan. J.) : *Dialogue de l'homme et de Dieu.* Casterman, 1948, Paris; 243 pp.; 360 fr.

LEFRANÇOIS-PILLION (L.) : *Maîtres d'œuvre et tailleurs de pierre des cathédrales.* Édit. Robert Laffont, Paris, 1949; 259 pp.; 550 fr.

LOUIS (A.) : *Le renouveau catholique en France.* Pensée catholique, Liége, 1949; 67 pp.; 6 fr.

MARCEL DE L'ENFANT-JÉSUS (O.C.D.) : *Sourires, essai sur la vie mariale de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus.* Couvent des Carmes, Vaux-sous-Chèvremont, Belgique, 1949; 219 pp.; 57,50 fr. belges.

MOULARD : *Saint Jean Chrysostome, sa vie, son œuvre.* Procure Générale du Clergé, Paris, 1949.

Pensées choisies du saint Curé d'Ars, suivies des petites Fleurs d'Ars. Téqui, Paris, 65e mille; 157 et 62 pp.; 130 et 30 fr.

PERROY (M.) : *L'abbé Roger Bréchard.* Imprimerie régionale, Clermont-Ferrand, 1949; 94 pp.; 100 fr.

POINTEAU (Abbé) : *Servante de Jésus-Prêtre, Thérèse Pointeau.* Édit. Saint-Paul, Paris, 1948; 124 pp.

POULET (Dom) : *Histoire du christianisme.* Beauchesne, Paris, 1949; 2 vol., 775 et 832 pp.; 930 fr. les deux.

PRUCHE (B.) : *L'homme de Sartre.* Arthaud, Grenoble, 1949; 128 pp.; 230 fr.

PTOLÉMÉE : *Lettre à Flora.* Édit. du Cerf, 1949; 104 pp.; 280 fr.

Restore the Sunday, Grailville, Loveland, Ohio, 1949; 169 pp.

SHEEN (Fulton J.) : *Peace of soul*, Mc Graw-Hill Book Company, Inc. New-York 18, 1949; 292 pp.; $ 3.

SOLOVIEV (V.) : *Les fondements spirituels de la vie*, Casterman, Paris, 1948; 192 pp.; 300 fr.

THOMAS D'AQUIN (Saint) : *De Virtutibus Theologicis*. Commentaire du R. P. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P. Berruti, Milan, 1949.

THOMAS D'AQUIN (Saint) : *Somme Théologique : La Prudence*, 2e éd. Trad. franç. par le P. TH. DEMAN, O. P. Édit. Revue des Jeunes, Paris, 1949; 527 pp.; 500 fr.

WHITE (E.-G.) : *Patriarches et prophètes*. Édit. Signes des emps, Dammarie-les-Lys, S.-et.-M., 2e édit., 793 pp.

PETIT OFFICE DE LA SAINTE VIERGE

au rite dominicain

L'édition et la traduction si appréciée que le P. BERNADOT avait donnée du *Petit Office de la Sainte Vierge* étant actuellement épuisée, les Éditions du Cerf proposent aux religieux, religieuses et tertiaires dominicains une édition nouvelle. Nous avons voulu toutefois faire bénéficier celle-ci, et, par elle, la prière de nos frères, du travail qui a été entrepris chez nous depuis plusieurs années, tant dans le domaine de la traduction des textes bibliques (« Bible de Jérusalem ») que dans celui de l'information et de l'expression liturgiques (« Centre de Pastorale Liturgique ») et toute la gamme de ses publications.

La nouvelle édition comprend en outre les Complies du dimanche selon le rite dominicain. Elle se présente comme l'ancienne, en format de poche, mais sur un papier et avec une typographie améliorés.

(Voir le bulletin de souscription dans les pages de publicité.)

Le gérant : R. P. Plé, 29, boulevard Latour-Maubourg, Paris-7e.

Impr. AUBIN, Ligugé (Vienne). — D. L., 4e trimestre 1949. — Impr., n° 404.